فلاسفة

أيقظوا العالم



د. مصطفى النشار

أستاذ الفلسفة بكلية الآداب

جامعة القاهرة

rawabt روابط

فلاسفة

أيقظوا العالم



الطبعة السابعة

1438هـ - 2017م



دار الكتب والوثائق القومية

فهرسة أثناء النشر إعداد إدارة الشئون الفنية

النشار، مصطفى.

فلاسفة أيقظوا العالم/ تأليف:مصطفى النشار. القاهرة

روابط للنشر وتقنية المعلومات، 2016 ، ص 396 ، 17 س

تدمك: **978-977-6543-06-5**

1- الفلاسفة أ – العنوان 921

رقم الإيداع:2016/15905م



١٩ حسن أفلاطون - بجوار مستشفى عبد القادر فهمي - أرض الجولف - مصر الجديدة.

+(202) 24178673

info@rawabtonline.com
www.rawabtonline.com





المملكة العربية السعودية – الرياض
ص.ب: ٨٨٣٣ – الرياض: ١١٤٩٢
هاتف: ٢١٧٠٢٢٧، ٢١٧، فاكس: ٢١٧٢٠٩٤
Email: tarek@alshegreyonline.com
http://www.alshegreyonline.com

د. مصطفى النشار

أستاذ الفلسفة بكلية الآداب

جامعة القاهرة

فلاسفة

أيقظوا العالم

الإهــداء

إلى شباب مصر والعالم العربى ...

الذين كثيراً ما يتساءلون عن جدوى

الفلسفة ودورها الحضارى فى المجتمع..

والذين يتحدد على مدى وعيهم ويقظتهم

مستقبل الأمة

الفهرس

* *

مقدمة

الدور الحضارى للفلسفة والفلاسفة

تشيع على ألسنة العامة وأنصاف المثقفين عبارات عدائية ضد الفلسفة والفلاسفة مؤداها أن الفلسفة مجرد خيالات وأضغاث أحلام، وسباحة فى عالم من الكليات العقلية الى تشغل الناس عن الواقع المحسوس وتلهيهم عن ممارسة حياتهم العادية وتدبير شئونهم. أما الفلاسفة فهم أولئك الذين ظنوا فى أنفسهم التميز والسمو عن مواطنيهم، وبدلاً من أن يشاركوا فى صنع الواقع بأيديهم، يبتعدون عنه محاولين صنع عوالم فكرية ومذاهب فلسفية خاصة يعيشون بداخلها، ليصبح شاغلهم الوحيد هو صياغة الأدلة العقلية المؤيدة لما يؤمنون به. وبعبارة واحدة، إنهم يعيشون فى تلك الأبراج العاجية التى صنوعها لأنفسهم بعد أن قطعوا أى ارتباط لهم بالواقع!!

والحق أن ذلك الاتهام باطل، وهو إن دل على شئ فإنما يدل على أن أصحابه لا يعرفون عن طبيعة الفلسفة شيئاً فارتاحوا لعبارة «بلاش فلسفة» وظنوا أنهم بذلك إنما يحمون أنفسهم ومجتمعهم من «هم الفكر» و «خيالات» الفلاسفة.

وأعتقد أنه كلما زاد عدد هؤلاء فى أى أمة كان ذلك علامة على تدهورها وانحطاطها وانعدام دورها فى صنع الحياة الأفضل لأبنائها وللبشرية. وليعذرنى القارئ فى استخدام تلك الألفاظ، فلست أجد أكثر منها تعبيراً عما أعنى فالحضارة تقوم على دعائم أهمها الفلسفة والعلم والأخلاق. وأى أمة تملك الفلسفة (أى تملك الرؤية الفكرية المتميزة المبدعة والخلاقة) ستكون لها فنونها وآدابها الأصيلة، كما ستكون صاحبة رؤية علمية، وكذلك ستربى لدى أبنائها أخلاقاً إنسانية عظيمة إما من إبداعاتهم السلوكية أو بالارتكاز على ما أنزل الله من

كتب مقدسة فيها ما يجب وما لا يجب من أفعال سلوكية بين البشر بعضهم والبعض أو بينهم وبين الله.

وبالطبع فإن هذه الدعائم الحضارية إنما تقترن دائماً بالعمل، فلا علم بلا عمل كما قال بروتاجورس اليونانى، ولا قول بلا عمل كما أكد فقهاؤنا الأوائل استناداً إلى قوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لاَ تَفْعَلُونَ * كَبُرَ مَقْتًا عِندَ الله أَن تَقُولُوا مَا لاَ تَفْعَلُونَ ﴾، ﴿ وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلاً مِّمَّن دَعَا إِلَى الله وَعَمِلَ صَالِحًا ﴾. فلابد من تساوق الفكر والعمل حتى تكون حضارة ويكون البناء الحضارى السليم.

إذن حينما تترك أى أمة الفكر جانباً وتجارب أصحابه، فهى إنما تعمد إلى أن تكون أمة بلا حضارة، أمة كل همها ملء بطون أبنائها من خلال عمل يدوى ما خلق الله الإنسان من أجله فقط، وإلا لظل يعيش فى مرحلة بدائية هو والحيوانات سوء بسواء. إنما الإنسان هو الذى وعى منذ حضارته الأولى أنه إنما خلق ليكون كائناً حضارياً، خلق لينشئ مجتمعاً به العلم والفكر والدين والأخلاق والآداب والفنون إلى جانب الصنائع اليدوية المختلفة.

وانظر إلى الإنسان منذ فجر تاريخه وستجد الدلائل التى تؤكد ذلك منذ الحضارات الشرقية القديمة وإلى يومنا هذا. وبالطبع فإن معيار الحكم على الإنسان ومدى رقيه وتقدمه إنما يكون بمدى سيطرته على الطبيعة، وبمدى سيادته وتبعية الآخرين!!

قديماً كان المصريون القدامى هم سادة العالم حيث دانت لهم السيطرة والقوة من خلال ما امتلكوا من رؤية فكرية- علمية- أخلاقية- دينية واكبها عملهم الدائب من أجل السيطرة على مقدرات الطبيعة وتسخيرها لخدمتهم، وقد حققوا تلك السيطرة بنجاح منقطع النظير، فقد حولوا المستنقعات حول مجرى النيل إلى حقول خضراء، واستأنسوا الوحوش الضارية، واخترعوا كل وسائل الحياة المدنية الاجتماعية

معنوية كانت أو مادية فبنوا المنازل وكونوا الحكومة وأنشأوا النظام السياسى بعد النظام الأسرى، واخترعوا الكتابة وسجلوا تاريخ حياتهم على الصخر أولاًثم على ورق البردى الذى اخترعوه كذلك. وبلغت درجة إعجازهم الحضارى أن حاولوا قهر الموت من خلال إيمانهم العميق بضرورة الخلود وإمكان الحياة الأخرى فبنوا الأهرامات واخترعوا التحنيط ...الخ.

لقد كان وراء تلك المنجزات الحضارية الجبارة عقول جبارة، فكرت وتأملت ووصلت لنظريات علمية فذة ودون أن تنشغل كثيراً بتسجيلها حولتها بإصرار وبسواعدها الفتية إلى إنجازات عملية مازالت شاهدة إلى اليوم على عظمة الإنسان المصرى الأول وقدرته الهائلة على الإبداع والبناء. وقد صدر المصريون الأوائل كل مظاهر الحضارة إلى أقرانهم ومعاصريهم من بنى البشر، وتفاعل الإنسان المصرى مع إنسان وادى الرافدين، والصين والهند وفارس واليونان.. الخ فأثر فيهم وتأثر بهم، وأخذوا عنه وأخذ عنهم.

ولقد التقطت الحضارة اليونانية الخيط من الحضارة المصرية، واستلهمت عناصرها من الحضارت الشرقية القديمة خاصة المصرية والهندية. واستطاعت بعد ذلك أن تبلور فكرتها الأساسية والمتميزة وقد كانت تلك الفكرة الحضارية الجديدة فكرة فلسفية فى المقام الأول تسعى نحو التجديد والتنظير. لقد كانت الحضارة اليونانية حضارة فلسفية فى المقام الأول حيث اصطبغت الآداب والفنون والعلوم بصبغة فلسفية مجردة، وكان فى هذا سر استمرارها وقوة تأثيرها فى الآداب والفنون العالمية حتى يومنا هذا. فلا أحد ينسى أسماء ايسخلوس ويور بيدس وسوفوكليس من الشعراء والمسرحيين الخالدين, ولا أحد فى العالم يجهل أسماء فيثاغورس وسقراط وأفلاطون وأرسطو من الفلاسفة اليونانيين العظماء. وإذا كنا نعرف إلى جانب هؤلاء وأولئك بعض أسماء الحكام اليونانيين فإننا فى أغلب الأحوال لا نعرفهم إلا مرتبطين بأسماء هؤلاء الأعلام فى الفلسفة والآداب والفنون اليونانية،

لقد تمثلت قيمة الحضارة اليونانية وعظمتها فى هؤلاء الأعلام الذين صاغوا أعظم صياغة عمل وفكر عصرهم، وعبروا عن منطق الفكر الإنسانى تعبيراً سيطر على الفكر الغربى أكثر من عشرين قرناً من الزمان.

ولقد انتقلت السيادة بعد الحضارة اليونانية للأمة الإسلامية بعد فترة من الازدهار الفكرى والعلمى الذى شهدته الإسكندرية فى العصر الرومانى، وكان ذلك مزيجاً من ابداعات اليونانيين والشرقيين، ولذلك لم يكن ازدهاراً أصيلاً فقد كان نتاج الالتقاء بين فكر الشرق وفكر اليونان، فهو أيضاً نتاج فكر، ولما كان الفكر غير أصيل فليس ثمة ما نستطيع أن نسميه حضارة الإسكندرية.

إن الحضارة الإسلامية هى الحضارة الأساسية فى العصر الوسيط، فعلى حين كان الغربيون يعيشون عصور الظلام والجمود، شهدت الجزيرة العربية دفقة حضارية عملاقة وفريدة كان النبى محمد صلى الله عليه وسلم، هو باعثها بما أنزل الله عليه فى « القرآن الكريم». لقد كان جوهر الحضارة الإسلامية إذن هو الدين، والدين الإسلامى لم يكن كالأديان السابقة وإنما كان ما يميزه المنهج التجريبى- العقلى الذى كان جوهر دعوته. فقد دعا الإسلام المسلمين إلى أن ينتشروا فى الأرض يدعون الناس إلى الدين الجديد وأخلاق المساواة والحب والتقوى. وفى نفس الوقت دعاهم إلى طلب العلم والحرص على تفسير وفهم العالم الطبيعى من خلال منهج تجريبى يبدأ بملاحظة حسية للأشياء وللظواهر.

ولقد فهم المسلمون الأوائل ووعوا جوهر الرسالة المحمدية جيداً، فبرز منهم العلماء فى شتى فروع العلم الطبيعى، كما برز منهم المفكرون والفقهاء والأدباء، وهم الذين كان لهم الأثر الكبير فى المد الإسلامى وفرض سلطان الإسلام على العالم آنذاك. والناظر فى كتب المؤرخين المسلمين فى تلك الفترة المزدهرة يجد أنها كلها كانت تؤرخ للإنجازات الفكرية والعلمية والدينية، و يبدو ذلك من مجرد النظر فى عناوين

المؤلفات التأريخية مثل «الطبقات الكبرى»، «طبقات الأطباء»، «طبقات الفقهاء» «طبقات الشعراء»، «طبقات النحويين»، «طبقات اللغويين»، «طبقات الفقهاء»، «طبقات الشعراء»، «طبقات الحكماء»، «طبقات اللغويين»، «طبقات المتكلمين»، «طبقات الصوفية» و «أخبار الحكماء»..الخ، لقد ارتفع فكر الأمة الإسلامية ممثلا فى علمائها فى شتى فروع العلم إلى مكانة تجعل أقوالهم وأفعالهم جديرة بالتسجيل والتاريخ، هذا فى الوقت الذى لم يلتفت أحد إلى التأريخ لبطولات خالد بن الوليد أو سعد بن أبي وقاص أو عمر بن العاص أو طارق بن زياد أو غيرهم من القادة العسكريين، فقد كان المؤرخ الإسلامى يعى تماماً أن الدافع الأكبر لهذه البطولات العسكرية كان الدين وكان إنكار الذات. إنهم حتى حينما كانوا يؤرخون لسيرة الرسول (عليه الصلاة والسلام) كانوا يؤرخون له بوصفه نبياً ورسولاً وليس بوصفه بطلاً سياسياً أو قائداً عسكرياً.

إن المسلمين الأوائل صناع الحضارة الإسلامية كانوا يعون أنهم قادرون بأصالتهم الفكرية-الدينية أن يهضموا التراث الفكرى السابق ويتجاوزوه، وقد فعلوا ذلك دونما حساسية أو خوف، إذ نقلوا التراث اليونانى فى شتى فروع المعرفة من المنطق والفلسفة إلى السياسة والأخلاق وشرحوه وحللوه ثم تجاوزوه. ولذلك فقد تضاءلت عندهم أهمية الحكام والقادة إذا ما قيست بمكانة وأهمية جابر بن حيان أو الحسن بن الهيثم أو أبوبكر الرازى وغيرهم من العلماء. أو بمكانة الكندى أو الفارابي أو ابن سينا أو الغزالى أو ابن رشد من الفلاسفة. إن مكانة هؤلاء العلماء والفقهاء والفلاسفة فاقت مكانة من عاصروهم من الحكام، بل على العكس لقد كانت عظمة هذا الحاكم أو ذاك تقاس بمدى ما اجتذب إلى جواره من علماء وفلاسفة وشعراء وفقهاء وبمدى الازدهار العلمى والفكرى الذى تحقق فى عهده، فأين نحن من أولئك الأجداد العظماء الذين عرفوا للفكر والعلم قيمتها، وللحرية الفكرية دورها فى تطوير العلوم وتجديد الدين بالقياس والاجتهاد!!

وقد تلقفت أوربا راية الحضارة من الشرق الإسلامى فى مطلع العصر الحديث على أثـر مرحلـة اتصال مباشر تم بينهما قبيل وأثناء ما يسمى بعصر النهضة الأوربية، ولا شـك أن معجـزة الحـضارة العربية- بتعبير سارتون فى تأريخه للعلم- قد ساهمت بشكل كبير فى هذه النهضة الأوربيـة وتوليـد المنهج التجريبى الذى اتبعه فرنسيس بيكون وجاليليو كما أكد اتين جيلسون فى «تاريخ الفلـسفة فى القرون الوسطى».

لقد استطاعت أوربا أن تخرج من عباءة الظلام التى غلفتهـا فى العـصور الوسـطى بعـد كفـاح طويل من جانب علماء وفلاسفة عـصر النهـضة، وكـان الفاصـل بـين العـصرين الوسـيط والحـديث، فيلسوفان هما، رينيه ديكارت الفرنـسى وفرنـسيس بيكـون الإنجليـزى. أمـا ديكـارت فقـد أعلـن فى «مقال عن المنهج» أنـه لـن يقبـل إلا الحقيقـة الواضـحة البديهيـة بداهـة رياضـية بعـد أن قـام فى «تأملاته» بإثارة الشك فى كل ما ورثه من أفكار وعـادات وتقاليـد، وحيـنما وصـل الـشك إلى ذروتـه بالشك فى وجوده ووجود اللـه والعالم، حينذاك تكشفت أمامه أولى الحقائق البديهية، هـى أن ثمـة كائناً «موجود» هو ذلك الكائن الشاك، فأنا أفكر. إذن أنا موجود. وهنا تسلـسلت الحقـائق واحـدة بعد الأخرى، فمن وجود النفس، أثبت وجود اللـه فوجود العالم والأشياء. إن قيمة ديكـارت تكمـن فى استخدامه لمنهج الشك الذى زعزع ثقة الإنسان الأوربى فى كل ما ورثه من أفكار وعادات وتقاليد بالية يجب النظر إليها بمنظور جديد. وقد جدد ديكارت هذا المنظور بقواعد المنهج الرياضى.

وعلى الجانب الآخر، قام فرنسيس بيكون بمحاولة جبـارة لإخـراج الإنـسان الأوربى مـن مرحلـة الخلط بين الدين والعلم إلى مرحلة يجب الفصل فيها بين هذين المجالين المتمايزين. فالدين أساسـه النقل عن الوحى وهو علاقة بين الإنسان واللـه، أما العالم فهدفه السيطرة على الطبيعة عن طريـق «التجربة». ولا تعارض بين هذا وذاك. ولقد نجح بيكون فى تخلـيص الإنـسان الأوربى مـن «الأوهـام الأربعة» ووضـع قدمـه عـلى الطريـق الـصحيح فى فهـم العـالم الطبيعـى يفـسر مـن خلالـه قـوانين

العقل الفلسفى أو الوحى الدينى، بل من خلال ملاحظة الظواهر الطبيعية تلك الملاحظة الحسية المحضة، وإجراء التجارب المعملية ثم استخراج القوانين العلمية المفسرة للظواهر. ولقد أصبح العالم التجريبى أمراً واقعاً ملموساً بعد كتاب بيكون «الأورجانون الجديد». وشهد العصر نهضة علمية واسعة سارت فى اتجاهين، اتجاه رياضى منطقى أسسه ديكارت ودعمه اسبينوزا وليبنتز، واتجاه تجريبى بدأه بيكون ودعمه جون لوك وجون استيوارت مل.

وإذا كان هؤلاء قد حملوا لواء التجديد فى العلم وفى نظرية المعرفة، فإن غيرهم قد حملوا لواء التجديد فى الفلسفة السياسية حيث استشاط مكيافيللى غضباً من تفكك إيطالياً. فكتب «الأمير» ليضع أول لبنة فى بناء الفلسفة السياسية الغربية الحديثة حيث طالب بالفصل بين الدين والدولة، ودعم هذا الفصل وأكد على ضرورته بإصرار فلاسفة العقد الاجتماعى خاصة جون لوك وجان جاك روسو. وشاركهم من فلاسفة هذا العصر التنويرى فولتير ومونتسيكو.

وعلى أساس تلك المبادئ الفلسفية الليبرالية التى نادت بالفصل بين الدين والدولة، والفصل بين سلطات الدولة، وطالبت بحرية المحكومين وتحديد سلطات الحاكم وقصرها على خدمة المواطنين والسهر على أمنهم وراحتهم. كما نادت بالمساواة والإخاء الإنسانى، وحرية العقيدة والرأى.

وعلى أساس كل ذلك، ومن أجل تحقيقه قامت الثورة الفرنسية ثم الثورة الأمريكية وعاش الغربيون عصر الليبرالية السياسية والرأسمالية الاقتصادية من خلال ما أعلنه الفلاسفة الليبراليون فى المبدأ الشهير «دعه يعمل.. دعه يمر» الذى حوله الإقتصاديون أمثال آدم سميث صاحب «ثروة الأمم» وديفيد ريكاردو صاحب «مبادئ الاقتصاد» إلى قوانين اقتصادية فتحت الآفاق للانتقال من عصر الإقطاع الزراعى إلى عصر الرأسمالية الصناعية والاقتصاد الحر.

وحينما تحولت الرأسمالية الاقتصادية إلى احتكارات سواء من

الأفراد أصحاب رؤوس الأموال أو من الدول الغربية الكبرى واستفحل خطرها بدأت تظهر الدعوة إلى الاشتراكية على استحياء إلى أن جاء ماركس وانجلز وقدما أسس الفلسفة الاشتراكية العلمية حيث قدما المادية الديالكتيكية مدعمة بالمادية التاريخية التى كانت السبب فى الانتشار السريع للفلسفة الماركسية حيث أوضح الماركسيون فيها أن قوانين التطور التاريخى تؤكد حتمية الانتقال من الرأسمالية إلى الاشتراكية ثم إلى الشيوعية الكاملة. كما تم الانتقال حتمياً قبل ذلك من النظام الإقطاعى إلى النظام الرأسمالى.

وما كان لينين ورفاقه من الثوريين الروس إلا أن أخذوا هذه المبادئ الماركسية وأسسوا من خلالها أول مجتمع اشتراكى بعد قيامهم بالثورة الروسية فى عام 1917م. وتنتشر الاشتراكية الماركسية بعد ذلك كانتشار النار فى الهشيم لتصبح المنافس الأكبر للرأسمالية الغربية التى أخذت تجدد نفسها يوماً بعد آخر على يد فلاسفتها وعلمائها لتصلح الخلل وتقوم العيوب التى نبهت إليها الماركسية. فكان الجدل بين فلاسفة الاتجاهين ممثلاً فى ذلك الحوار الدائم بين الرأسماليين والماركسيين سواء كان بادياً على السطح أو يدور فى الخفاء، فالصراع الدائر بين المعسكرين الغربى الرأسمالى والشرقى الاشتراكى الآن هو فى حقيقته صراع فكرى أيدلوجى وليس مجرد صراع سياسى عسكرى.

ومن كل ذلك نخلص إلى ما بدأنا منه، أن الفكر الفلسفى يمثل نقطة البدء فى أى حضارة، فلا حضارة بلا رؤية جديدة ومنهج جديد، وصانعو ذلك هم الفلاسفة. وإذا كانت الفلسفة تضع الحجر الأول فى بناء الحضارة الجديدة فإن الجمود والتحجر الفكرى يكون بمثابة المسمار الأول فى نعش الحضارة، فحينما نتساءل عن أسباب انهيار الحضارة أى حضارة، ينبغى أن نعود دائماً إلى الجذور الفكرية لذلك. وسنجد أنه نضوب معينها الفكرى. فحينما يتحول المفكرون من فلاسفة مبدعين إلى حواريين وشراح وحفاظ ومرددين، ينضب معين التجديد، وينعكس ذلك على كل مظاهر الحضارة ورموزها فينضب معين العلماء ويصبح التقدم

العلمى بطيئاً فى جوهره وإن طفى على السطح أخبار المكتشفات الجديدة والاختراعات الفذة، فإن تلك نواتج النظريات العلمية الأصلية السابقة، كما يتحللون من دينهم وإن حافظوا على ممارسة شعائره وطقوسه. وتنهار الأخلاق ويتجه الناس نحو المادى واللذى والحسى.

أما الدليل على ذلك، فإنك واجده إن نظرت إلى بدايات الانهيار فيما سبق أن أشرنا إليه من حضارات. فقد نضب معين الحضارة المصرية القديمة حينما لم تستطع أن تلد «اخناتون جديد»، حينما عادت الأمة المصرية تمجد الماضى وتقدسه فى صورة الإيمان مرة أخرى «بأمون» والتعددية الإلهية، وعبادة الحيوانات وظواهر الطبيعة، حينما أخذت تعيد وتردد نفس الصيغ الأخلاقية والدينية للأجداد العظام فى الدولة القديمة..الخ. ولم يكن كل ذلك يجدى أمام تحد عظيم أتاها من الأمة اليونانية الفتية التى كانت تخرج آنذاك من عباءة البدائية إلى آفاق عصرها الفتى.

أما الحضارة اليونانية. فقد خبت حينما لم تستطع أن تأتى بأرسطو آخر واكتفت بأن عاشت على أمجاد عسكرية حققها الإسكندر الأكبر ومات قبل وفاة أرسطو بعام، خبت حينما جمدت عند أمجاده الفكرية السابقة ودارت فى فلكها دون أن تتقدم خطوة واحدة إلى الأمام. وحتى حينما حاول بعض فلاسفتها وعلمائها التجديد مثلما حدث على يد أبيقور وكريسبوس من الفلاسفة أو على يد أريستارخوس من العلماء كان جنود الجمود أقوى لأنهم توقفوا عند مرحلة أرسطو وظنوا أنه قدم لهم كل ما يجب أن يتمسكوا به وليكتفوا بالشرح والتحليل والتعليق والتلخيص وإن ضاقوا قليلاً بما قدمه أرسطوا كانوا يضيفون عليه القليل مما أبدعه أفلاطون فى محاولة للتوفيق بينهما. إذن كان الجمود عند ما قدمه فلاسفة اليونان الكبار أول مسمار فى نعش الحضارة اليونانية الزاهية، فتم التحول من مجد الفكر إلى المجد الحربى ومنه إلى التفكك والانهيار.

ونفس الحال نجدها فى الحضارة الإسلامية، إذ يؤرخ لبداية نهاية عصرها الزاهى بتوقف التجديد والعطاء الفكرى، حينما اكتفى

السلفيون بفكر الغزالى المتمثل فى «تهافت الفلاسفة» و «إحياء علوم الدين» وقاموا يهيلون التراب على كل جديد أساسه العقل، فكانت حربهم الشعواء ضد العقل وحرية الفكر هى بداية النهاية، فكانت نكبة ابن رشد وإحراق كتبه فى القرن الثانى عشر دليلاً على أن الأمة لم تحتمل جرأة الفيلسوف وعبقرية الفكرة. ولم يفلت من ذلك الجمود والخواء إلا ابن خلدون فى القرن الرابع عشر، فقد جاءت عبقريته الفذة على غير موعد، فقد كان كالعملاق وسط قبلة من الأقزام- على حد تعبير سارتون فى «مقدمة لتاريخ العلم»- ولذلك لم يخلفه تلاميذ يواصلون جهوده ليبدأ عصر إحياء فكرى جديد، وقد كان ذلك سيؤدى حتماً إلى النهوض من تلك الهوة، هوة الجمود السحيقة آنذاك. لكن هيهات أن يحدث فقد كان المناخ غير مهيأ، فكم من مرة هوجم ابن خلدون وخلعوه من عمود تدريسه بالأزهر، كما خلعوه أكثر من مرة من منصبه كقاضى للقضاة.

لقد كانت بداية النهاية إذن حينما بدأ الأجداد يميلون إلى الترديد ولا يقبلون الجديد، حينما بدأوا ينزعون إلى الشرح والتلخيص دون الإبداع والتفرد، حينما بدأوا يحلون مشكلات عصرهم من خلال النظر فى مؤلفات السابقين وفيما قاله الفقهاء القدامى دون محاولة للاجتهاد. وكان من الطبيعى إذن أن يصبحوا فريسة سهلة لكل صنوف الغزوات فكرية وسياسية واقتصادية وعسكرية من مختلف جبهات الأعداء لأن داخلهم لم يكن بالقوة المتناسبة مع قوة هؤلاء الغزاة، والداخل لا يصنعه إلا عقيدة قوية وفكر ثاقب مجدد وعقل واع وضمير حى يقظ. وكل ذلك افتقدوه حينما افتقدوا روح المغامرة الفكرية وترك العنان للاجتهاد والإبداع.

وهل نجت الحضارة الأوربية الحديثة من ذلك المصير بما تحاول أن تدخله من تجديدات فكرية على نظرياتها الأساسية سواء لدى الرأسماليين أو لدى الماركسيين؟! لا.. الحضارة الغربية الآن أصبحت تواجه نفس مصير سابقتها من الحضارات، مصير الانهيار. فقد كشف

فلاسفة التاريخ المعاصرون عن ملامح انهيارها، إذ رغم كل ما نراه على السطح من تقدم تكنولوجى تقنى، فإن هذا التقدم ليس حضارياً بقدر ما هو انتقال تدريجى تشهده الحضارة الغربية منذ سنوات عديدة من كونها حضارية فتية مبدعة فى مجالات الفلسفة والعلم والأخلاق والفن والسياسة.. الخ إلى مدنية جوهرها الاتجاه نحو التوسع فى كافة المظاهر المادية التكنولوجية.

ومن هنا، فقد نبه اشبنجلر واشفيتسر وتوينبى إلى أن الحضارة الغربية تعيش الآن فى مرحلة بداية النهاية لها، ذلك لأنها فرغت من محتواها وأصبح التحلل الدينى والأخلاقى والجرى وراء مطالب الجسد ورفاهيته كالديدان التى تأكل لحمها. فهل نعى الدرس ونمعن النظر، ونفيق لتكون لنا الغلبة فى الدورة الحضارية القادمة كما يتنبأ لنا بعض فلاسفة التاريخ والحضارة الغربيين!!

ولنتذكر أن الدعامة الأولى للنهضة الحضارية المنتظرة هى النهضة الفكرية من خلال توليد فكر أصيل واع لمتطلبات المرحلة الحالية، وتقديم البديل الروحى- الأخلاقى لهذا الخواء وتلك المادية المتفشية فى بنية الغربى الآن. والفكر الجديد لا يأتى من فراغ وإنما من خلال الوعى الذى يتساوق فيه تنقية التراث وإبراز جوهره الأصيل، والوعى بكل ما فى العصر من فلسفات ومعرفة جذورها.

ومن هنا، فإن دراسة تاريخ الفلسفة ليس ترفاً وليس تسلية، بل هو دراسة لتاريخ الوعى الإنسانى وسوف ندرك ذلك تفصيلاً كلما تقدمنا فى قراءة سطور هذا الكتاب. إن الفلاسفة- كما قال هيجل الفيلسوف الألمانى الكبير- هى عصرها ملخصاً فى الفكر. وأنا أضيف إلى تلك المقولة الشهيرة أن الفلسفة إن كانت أصيلة تكون أيضاً إيذانا بميلاد عصر جديد.

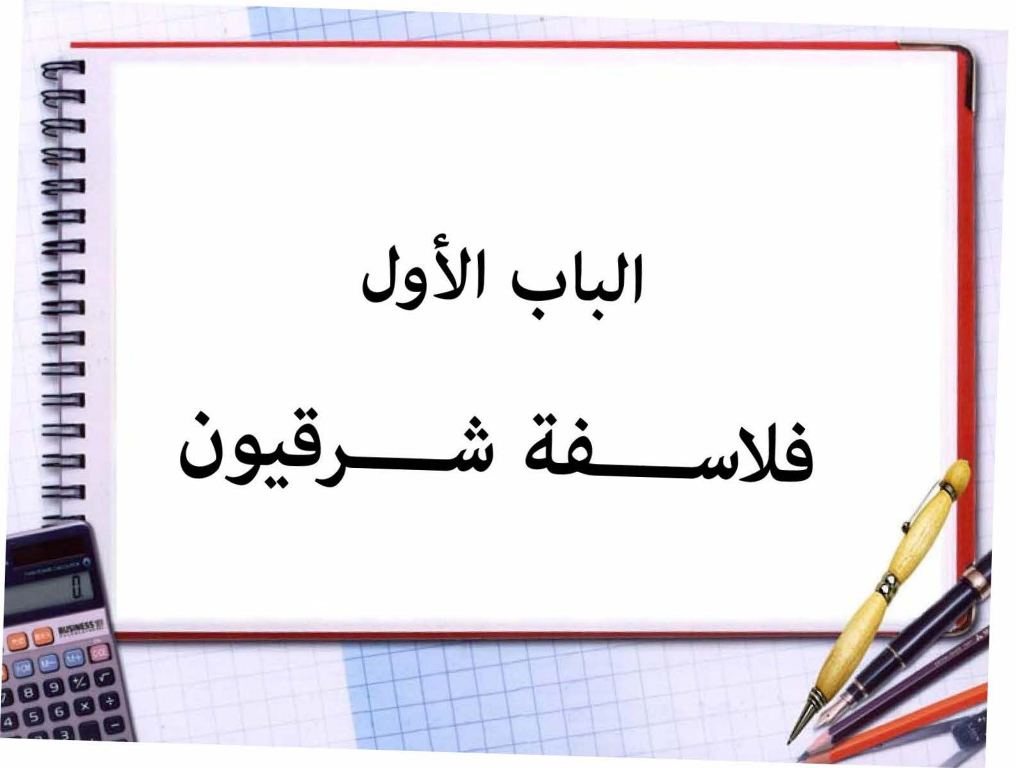
إن الفلاسفة أيها السادة قوم أرقتهم دائماً مشكلات عصورهم فحاولوا قدر جهدهم أن يتغلبوا عليها، وأن يقدموا لها الحلول وإذا ما حدث أن استعصى فهمها على معاصريهم ووقفوا كحجر عثرة أمام

تطبيقها أو الاستفادة منها، فإن هذا لا يقلل من قدر الفكرة الفلسفية المطروحة لأنها قد تعلو على العصر أو تسبقه فينتفع بها عصر آخر، فمن أخص خصائص الفكرة الفلسفية أنها فكرة متميزة أصيلة إن ارتبطت فى ظهورها بظروف اجتماعية وسياسية واقتصادية ودينية معينة، فإنها فى ذاتها صالحة للتأمل والمناقشة فى أى زمان وأى مكان، صالحة لأن تكون نبراساً هادياً لمن يعانيها ويهتم بها ويرى فيها ذلك الضوء المرشد الهادى وسط عواصف الحياة.

إن الفكرة الفلسفية ضرورية لأى عصر، وإذا كان أبناء الأمة لا يعون ذلك فإن الذنب ليس ذنب الفلاسفة، بل إنه فى أغلب الأحوال ذنب أولئك الذين اعتادوا أن يقدم لهم كل شئ جاهزاً دونما معاناة أو جهد فكرى؛ إذ لا شك لدى فى أن الوعى الفلسفى بمشكلات العصر، ثم الخروج من مجرد الوعى إلى تقديم الحلول لهو أصعب بكثير من أن يصنع الإنسان صاروخاً أو يخترع قمراً صناعياً، فكل تلك المخترعات تكون سهلة يسيرة فى عصر يكثر فيه من يعى الأهمية النظرية للفلسفة والعلم. ثم إن الانتقال من مرحلة الوعى الفردى إلى الوعى الجماعى بأهمية الفكر وريادته ينتج عنه تلقائياً التحام الفرد بمجتمعه ليصنع سيمفونية من العمل الجماعى الخلاق الحقيقى الذى يرتبط فيه القول بالفعل، وتتحول فيه الكلمات إلى دستور للعمل.

إن ذلك هو ما حدث بالضبط فى التجارب الحضارية السابقة، كما يحدث فيما نشهده من تجارب حضارية تنمو الآن بقوة واطراد كالتجربة اليابانية، والتجربة الصينية، وغيرهما من التجارب التى ستطفوا آثار نموها وقوتها الحضارية قريباً وسنشهدها بعد ذلك.

وكل ما نتمناه أن يسفر هذا الكتاب وأمثاله عن مكابدة أول خطوة من خطوات الوثبة الحضارية المرجوة، ألا وهى الوعى بأهمية الفكر فى بناء الحضارة، وبأن للفلسفة فائدة قصوى فى تربية العقلية النقدية المجددة المبدعة فى كل المجالات.


الباب الأول
فلاســـــفة شـــــرقيون

الفصل الأول

أخناتون .. الملك الفيلســــــــوف



الفصل الأول

أخناتون .. الملك الفيلسوف

فى الوقت الذى كاد التاريخ أن يحكم فيه على ديانة مصر القديمة بأنها ديانة تعدد، وبأن ملوكها لا شأن لهم بالدين وأنهم يخضعون خضوعاً مطلقا لسلطة الكهنة، ظهر ملكها الفيلسوف «أخناتون» ليؤكد بظهوره دلالات عديدة.

أولها: أن مصر القديمة أنجبت أول وأعظم «فرد» فى التاريخ العالمى بكل ما تحمله هذه الكلمة من معان، ففى ظل سيطرة تكون مطلقة لعبادة الإله آمون، وفى ظل السيادة التامة لكهنته كان على هذا الشاب أن يقف موقفا فلسفيا حادا- نتيجة تأملاته الخاصة- جعله يصارع هذه القوة العظمى، قوة الكهنة رغم مافى معارضتها من خطر عظيم على فرد فى مثل رقة ودماثة خلق أخناتون.

وثانيها: أن عقيدة «التوحيد» نبت مصرى أصيل، عرفها المصريون قبل الأديان السماوية وكان ذلك نتيجة تأملات كهنتها لتصورات شتى حول الألوهية، وحيما أسلمت تلك الكيانات الإلأهية التى خلقتها التأملات القديمة نفسها لتأملات أخناتون كان موقفه الفكرى الفريد برفض كافة مظاهر التعدد وضرورة أن يكون للعالم إله واحد خلق كل شئ وهو يرعى ما خلق.

أما ثالث تلك الدلالات: فهى أن الفلسفة بمعناها النظرى وليس العملى فقط كانت إبداعا مصريا، فالفلسفة هى فى المقام الأول موقف عقلانى يتخذه الفيلسوف من مشكلة ما، ولا شك أن

موقـف إخنـاتون مـن عقائـد عـصره الدينيـة كـان موقفـا فلـسفيا فريـدا عمقـه الاقتنـاع العقـلى الـشديد لديـه بـأن عقيدتـه التوحيديـة هـى العيـدة الـصحيحة وأن مـا عـداها وهـم وضـلال. وقد اكتـسب هـذا الموقـف الفلـسفى أبعـادا أعمـق بتلـك الأدلـة والبراهـين التـى سـاقها أخنـاتون فى قـصيدته الـشهيرة للتـدليل عـلى صـحة معتقـده حـول واحديـة الإلـه وعالميتـه. وقبـل أن نـنر فى فكـر إخنـاتون لنـشاهد كيـف تحققـت هـذه الـدلالات وغيرهـا لديـه، لنتـساءل أولاً عمـن يكون هذا الرجل؟!

إنـه أحـد الملـوك العظـام فى الأسرة الثامنـة عـشرة التـى بـدأت حكمهـا مؤسـسة للدولـة الحديثـة التـى يـؤرخ لبـدايتها بعـام 1575 ق.م. واسـتمرت حتـى عـام 945ق.م. الـذى شـهد نهايـة عـصر الأسرة الحاديـة والعـشرين. ولقـد اسـتعادت الملكيـة هيبتهـا فى عـصر الأسرة الثامنـة عـشر بشخـصيات فراعنتهـا وجهـودهم مـع شـعبهم فى توطيـد اسـتقلال دولـتهم وتنمية مواردها واتساع حدودها وفرض سيادتها الكاملة على أجزائها.

ولقـد كـان إخنـاتون سـليلاً لأسرة أحمـس الأول مؤسـس الدولـة الحـديث، تلـك الأسرة التى حكمـت مـصر أكـثر مـن قـرنين ونـصف مـن الزمـان، تعاقـب عـلى الحكـم خلالهـا اثنـا عـشر فرعونـا، كـان أهمهـم بـلا شـك أحمـس الأول الـذى أكمـل تطهـير الـبلاد تمامـا مـن الكهـسوس واسـتعاد علاقـات مـصر بالـشام وكريـت وبـلاد النوبـة، وسـار عـلى نهجـه ابنـه أمنحوتـب الأول. وكـذلك تحـتمس الأول وتحـتمس الثـانى وحتشبـسوت. أمـا أعظمهـم فكـان تحـتمس الثالـث أعظـم رجـال الحـرب مـن ملـوك مـصر وكـان انفـراده بـالعرش فى عـام 1468 ق.م، وقـاد هـذا القائـد العـسكرى الفـذ العديـد مـن المعـارك وانتـصر فيهـا جمعـا بفـضل حبـه لجيـشه وقـوة منطقـه مـع قـواده ومـشاورتهم فى كـل خططـه الحربيـة، وبفـضل شـجاعته النـارة حيـث كـان يتصدر الصفوف فى مواجهة الأعداء.

ولقد حقق تحتمس انتصارات عسكرية عظيمة فى مجدو وقادش مكنته من إعادة الاستقرار فى ربوع الشرق الأدنى وإحكام سيطرته على دولته التى اتسعت من أقاصى آسيا الغربية. وقد أدت جهود من خلفوه على عرش مصر حتى بداية عهد أمنحوتب الثالث خليفة تحتمس الرابع إلى أن بلغت خيرات مصر وثرواتها مبلغاً لم تشهده من قبل بفضل الاستخدام الأمثل لكل ثرواتها والنظام الإدارى الناجح الذى استخدموه وكذلك لأن الدولة استطاعت توطيد سيطرتها على عصب التجارة البرية فى الشرق، والتجارة البحرية فى البحرين الأحمر والمتوسط وحملت طرق التجارة البرية والبحرية الأفواج الكثيرة من التجار والسفراء والزوار من مصر وإليها، فضلا عن أفواج الأرقاء والجوارى التى وصلتها من الشمال والجنوب مما كان له أبلغ الأثر فى التبادل والتقارب الثقافى واللغوى والفنى والصناعى بين مصر وجيرانها آنذاك [1].

وكان من نتيجة ذلك كله أن تسلم أمنحوتب الثالث والد إخناتون حكم مصر وهى تعيش أزهى عصورها وتنعم بخيراتها، ولكنها فى عهده ركنت إلى النعيم والاستمتاع بما أحدثه السابقون، فقد هادنه ملوك الشرق وأمراؤه وكثيرا ما أرسلوا إليه الهدايا من الأرقاء والخيول والمركبات والجوارى والأحجار الكريمة مقابل أن يفيض عليهم بعطائه من الذهب. أكثر هو من الزيجات ومصاهرة كل الملوك والشعوب لتزداد بينه وبينهم عرى المودة والصداقة. ومع ذلك فلم يشأ أن يزوج أمراء من هؤلاء من أميرات مصر وفتياتها رغم إلحاحهم، فقد كتب لملك بابل ردا على هذا الإلحاح « لم يسبق أن أرسلت أميرة مصرية إلى أى إنسان»[2].

(1) انظر: عبدالعزيز صالح، الشرق الأدنى القديم، الجزء الأول، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الثالثة، 1982م، ص 213-223.

(2) نفسه، ص 224.

وســط هــذه الحيــاة الكريمــة المترفــة التــى شــهدت فيهــا مــصر أوج عزتهــا وكرامتهــا وسـايدتها ولـد وتـربى أمنحوتـب الرابـع (أخنـاتون). ولكـن شـهدت الدولـة فى ختـام حكـم والـده بعــض مظــاهر الــضعف التــى بــدت فى اســتخفاف الــبعض ومــنهم حكــام كنعنــان بــالجنود المــصريين، فكــانوا يواجهــونهم بالأســلحة وفى نفــس الوقــت يرســلون هــذه الرســائل إلى الملــك يعـبرون فيهـا عـن حـبهم وولائهـم. وكـان الملـك كثـيرا مـا يـركن إلى هـذه الرسـائل ويـصدقها لمـا حوتـه مـن نفـاق ومداهنـة ولم يحـس بخطـورة مـا يمكـن أن تـسفر عنـه هـذه المناوشـات التـى أسـفرت فى مطلـع حكـم أخنـاتون عـن اسـتيلاء هـؤلاء عـلى بعـض المـدن ومـع ذلـك ظلـوا عـلى نفــاقهم لــه، وبلــغ مــن صــفاقة أحــدهم وكــان يــدعى عزيــزو أن اســتولى عــلى بعــض المــدن وخربهــا وكتــب إلى الملــك بأنــه إنمــا اســتولى عليهــا ليحميهــا مــن الحيثيــين، وخربهــا حتــى لا يستفيدوا منها وأنه إنما يتطلع إلى رؤية وجه مولاه البهى.

لقـد كانـت هـذه الـصورة الـسياسية التـى عايـشها أخنـاتون قبيـل حكمـه وفى مطلـع عهـده بـالحكم. أمـا الـصورة الدينيـة فكانـت تـشير إلى سـيادة الإلـه آمـون عـلى الآلهـه المحليـة الأخـرى نظــرا لأن عبادتــه كانــت مرتكــزة فى مدينــة طيبــة التــى كــان ينتمــى إليهــا فراعنــة الدولــة الحديثـة، ومــن ثـم كـان مــن الطبيعـى أن يتـشيعوا لهـذا الإلـه ويمجـدوه، وكـان عـادة هـؤلاء فـيما قبـل أخنـاتون أن يتمـسحوا بالـدين وكرامـات آمـون كلـما أحـل أحـدهم بـشبهة يمكـن أن تمــس شرعيــة ولايتــه للعــرش فكــانوا يــسارعون إلى تأكيــد تــدخل آمــون رب الدولــة بنفــسه فى اختيـاره أو يؤكـد أحـدهم بنوتـه المبـاشرة لآمـون وأنـه يـتقمص روح أ بيـه حـين أنجبـه. وكـان من مدعى ذلك حتشبسوت وتحتمس الثالث والرابع وأمنحوتب الثالث والد أخناتون[1].

(1) نفسه، ص 206.

ترتب على هذا التمجيد لآمون أن ظهر له نوعان من التسابيح، نوع غلب عليه الخلط والبعد عن مظنة التوحيد. ونوع آخر اقترب به إلى دائرة التوحيد؛ حيث أحاطته هذه الطائفة بكل صفات الإله المبدع، الخالق، الواحد ورغم ذلك فهو فى كل شئ حال فيه« فهو أكبر من فى السماء، أسن من فى الأرض، رب الكائنات، باق فى كل شئ» وهو كما تقول إحدى التسابيح «كائن فرد، خلقت كل موجود، واحد أبدعت الوجود.. يا من صدر البشر عن مقلته، ووجد الأرباب بمنطوق فمه، واهب الحياة أسماك الماء والطير فى كبد السماء»[1].

لقد آمن أتباع آمون إذن بوحدانية إلههم وخفاء جوهره ووجوده فى كل الوجود، ولكن عاب تصورهم أنهم لم يكتفوا له باسم واحد، ولم ينزهوه عن التشبيه، ولم ينكروا تعدد الأرباب إلى جانبه. ولكن بعض المجددين سعوا إلى تنزيهه تماما وإعلان وحدانيته صريحة واضحة ولم يكن بإمكانهم إعلان ذلك دفعة واحدة. وللذلك حاولوا البدء بتحديد اسمه رابطين بين القديم من معتقداتهم وبين ما يطمحون إلى التعبير عنه فكان أن تردد بينهم اسم «آتون» وهو اسم قديم تداوله أسلافهم بمعنى «الكوكب» منذ عهد الدولة الوسطى»، و اتجه تجديدهم فى اتجاهين؛ اتجاه لفظى حيث دلوا بالإسم على «كوكب الشمس». واتجاه دينى عبروا عنه بقولهم بأنه هو الإله المتحكم فى كوكب الشمس وكانوا إذا عبروا عن اتساع سلطان فرعونهم قالوا «إنه يسيطر على ما يحيط به آتون[2]. وشيئاً فشيئاً أصبح اسم «آتون» يتردد إلى جوار أسم «آمون» وأصبح أتباع آتون يتنافسون مع أتباع آمون فى تجديداتهم فى عصر تحتمس الرابع الذى كان

(1) عبدالعزيز صالح: الوحدانية فى مصر القديمة، مقال بمجلة "المجلة" القاهرة، العدد 31، يوليه 1959، ص 14.
(2) نفسه، ص 15.

قد بدأ عهده بإعلان انتسابه إلى رب الشمس وادعى أن تراءى له في رؤياه، وأوصاه أن يرعى شئونه، ولقد قال فيما بعد «أنه يرى جميع العالم في ساعة واحدة»[1].

من كل ذلك يتضح لنا أنه ليس من قبيل المصادفة بعد كل ما سبق من تطورات أن تظهر في عصر أمنحوتب الثالث الدعوةإلى عالمية الإله جنبا إلى جنب مع عالمية الدولة المصرية، وكان جوهر الربط بين الدعوتين هو «إله الشمس».مأم

وقد كشفت أنشودة تركها اثنان من رجال العمارة في عصر أمنحوتب الثالث هما «سوتي» و «حور» عن كل ذلك حيث تقول معبرة عن اتساع دولة إله الشمس:

«.... هو الذي يرى ما خلق، والسيد الأحد يأخذ جميع الأراضي أسرى كل يوم بصفته واحداً يشاهد من يمشون عليها.

مضيء في السماء وكان كالشمس.

وهو يخلق الفصول والشهور.

فالحرارة حينما يريد، والبرد عندما يشاء.

فكل بلاده في فرح عند بزوغه كل يوم لكي تسبح له»[2].

وهنا نصل إلى أمنحوتب الرابع الذي تولى الحكم في النصف الأول من القرن الرابع عشر قبل الميلاد حيث تصاعد النزاع الشديد بين البيت المالك من ناحية وبين كهنة الإله آمون من ناحية أخرى. وقد انحاز الملك الشاب إلى مناصرة الثورة على آمون، فلم يكن الإله الذي يناصره سوى «آمون رع» ولم يكن آمون رع سوى صورة جديدة لإله الشمس القديم. ولذلك فهو لم يظن

(1) برستيد، فجر الضمير، ترجمة سليم حسن، مكتبة مصر، سلسلة الألف كتاب رقم (108)، ص 94.
(2) برستيد: نفس المرجع السابق، ص 295- 296.

فى البداية أنه إنما يرتكب إثماً بمناصرته لآمون رع، ولكن كهنة آمون التقليديون والذين كان لهم سطوتهم الكبرى قد اعتبروا ذلك هرطقة لا تحتمل(1). فما كان منه إلا أن أعلن ثورته الشاملة على «آمون». وكشف عن ذلك بوضوح حينما غير اسمه الملكى من أمنحوتب (أى آمون راضى) إلى أخناتون (أى المفيد لآتون) ابتعاداً عن مظنة عقيدة «آمون» وتقرباً إلى «آتون». كما أصدر قراراً بالشروع فى بناء معبد ضخم للرب (آتون) فى الكرنك ويقع هذا المعبد شرق معبد آمون، وأمر بإقامة شاهد حجرى ليخلد هذه المناسبة، وقد وصف الإله بأنه «آتون الحى، العظيم، سيد السماء والأرض».

وقد جاهر اخناتون بعقيدته الجديدة فى العام السادس من حكمه، وعزف كلية عن تجسيد إله الشمس برسمه فى هيئة طائر أو حيوان أو إنسان له رأس صقر يحمل فوق رأسه قرص الشمس كما كان متبعا من قبل. فلقد عمد اخناتون إلى تصوير الإله الجديد فى صورة تجريدية عبارةعن حفر غائر لشعاع الشمس، قرص يكتنفه رمز الأفعى المقدسة فى تاج ملوك مصر الأقدمين وتتدلى من عنقه علامة الحياة ويخرج منها عديد من أشعة الشمس تنتهى بأيد بشرية(2).

وما دام التحد قد أصبح سافرا، فقد تفجرت الثورة كاملة على ما عدا «آتون» الإله الأحد. لقد أراد أخناتون ومن آمنوا معه وتعصبوا للصورة الجديدة لآتون، أن يحولوا إيمانهم إلى أفعال لصالح معتقداتهم، فبدأوا فى محو ا سم آمون من كل المعابد والمقابر ولم تلق هذه المجموعة المتعصبة بالا للأضرار التى ألحقوها بتلك المبانى الجميلة. ولم يتقفوا عند محو اسم آمون

(1) ارمان: ديانة مصر القديمة، ترجمة عبدالمنعم أبوبكر، مكتبة مصطفى البابى الحلبى، بدون تناريخ، ص 132.
(2) فؤاد شبل: أخناتون، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1974م، ص 59.

فقط، بـل حـذفوا فى حـالات كثيرة أسـماء الآلهـة الأخـرى، ففـى معبـد بتـاح فى الكرنـك شـوهت أسـماء بتـاح وحتحـور، وفى بهـو أعمـدة تحـتمس الثالـث، فى الكرنـك لحـق بهـذا المـصير جميـع الآلهـة إيـزيس وأوزوريـس وحـورس وأتـوم ومنتـو وغـيرهم. وكـان الأكـثر دلالـة عـلى إيمـان هـؤلاء الـشديد بعقيـدة التوحيـد أن كـانوا يحـذفون كلمـة آلهـة أيـنما وجـدوها، فلـم يعـد مقبولا فى ظل الإيمـان بإلـه واحـد أن يكـون هنـاك آلهـة[1]. ومـن ثـم فقـد أعلـن اخنـاتون إيقـاف كهنة آمون عن العمل، وأعلن أن آمون إله زائف وأن عبادته إلحاد[2].

ولم يبـق إلا أن يهجـر اخنـاتون طيبـة ليقطـع صـلته بالمـاضى تمامـا وليقـوم بخطوتـه الحاسـمة فيـأمر ببنـاء عاصـمة جديـدة لملكـه لا يـسمح فيهـا بوجـود إلـه سـوى «آتـون». وقـد اختـار مكـان العاصـمة الجديـدة بنفـسه فى المنطقـة التـى تـسمى الآن «تـل العمارنـة» وهـى تتوســط مــصر إذا قيــست كــل مــساحتها. وشــيدت المدينــة الجديــدة بمقــاييس فنيــة رفيعــة المـستوى وجديـدة، سـميت آنـذاك «أخـت آتـون» أو «أخيتـآتون» أى «أفـق الـشمس». وانتقـل إليهـا الملـك الفيلـسوف بحاشـيته. ومنـذ أن دخلهـا أخـذ عـلى نفـسه عهـدا بـألا يغادرهـا طيلـة حياته. وأصـبح منـذ ذلـك الوقـت «العـائش فى الحقيقـة»[3]، وبعـد ذلـك أطلـق عـلى نفـسه أيـضاً «ذلـك الـذى يعـرف اسـم آتـون»، فهـو إذن نبـى هـذا الـدين ورسـول الإلـه ومـن واجبـه بنـاء

(1) ارمان: نفس المرجع السابق، 132- 133.

(2) توملين: فلاسفة الشرق، ترجمة عبدالحميد سليم، دار المعارف، القاهرة، 1980م، ص 73.

(3) الجملة الأصلية هى" ذلك الذى يعيش فى الحقيقة"، وقد عبر عنها نجيب محفوظ بلغة أكثر رصانة فى روايتـه التـى روى فيها قصة أخناتون من زوايا مختلفة عبر عنها من خلال الشخصيات التى عاصرته وأسماها "العائش فى الحقيقة" (انظر: العائش فى الحقيقة لنجيب محفوظ، دار مصر للطباعة، 1985م).

على ذلك أن ينشر رسالته وأن يبصر بجمال «آتون» وينشر عبادته فى أنحاء البلاد ويجعل اسمه واضحاً للناس لأن أباه تجلى له وأعطاه هو وحده الحق فى فهم أفكاره ومعرفة أسرار قوته[1].

والآن لنسأل عن صفات هذا الإله وعن دعائم هذا الدين الذى كان اخناتون نبيه وناشره؟!

إن أناشيد عديدة قد اكتشفت فى مقابر تل العمارنة، أهمها النشيد الذى وجد مكتوبا على جدران مقبرة الكاهن «آى» وقد عزيت هذه الأنشودة فى حالات أربع- كما يؤكد برستيد- إلى أخناتون نفسه حيث كان يشاهد وهو ينشدها أمام «آتون».

وقد صور اخناتون فيها الإله آتون فى أجمل صورة مجردة، واختار الشمس رمزا له باعتبار أن الألوهية- فى رأيه- تبدو أكثر ما تبدو فى الشمس فهى مصدر الضوء والحياة على الأرض، وهو يخاطب آتون فيها قائلاً:

«أنت تشرق بجمالك يا »آتون الحى، يا رب الأبدية.

إنك ساطع وقوى وجميل.

وحبك عظيم وكبير.أشعتك تمد بالبصر كل واحد من مخلوقاتك.

ولونك الملتهب يجلب الحياة إلى قلوب البشر.

عندما تملأ بحبك الأرضين[2].

ولا يجب أن نتسرع فنتصور مما مر أن ما يقوله اخناتون ليس

(1) ارمان: نفس المرجع، ص 139.

(2) اعتمدنا على نص هذه القصيدة المنشورة فى كتاب برستيد، فجر الضمير، الترجمة العربية، ص 309.

جديدا على ما عرف من قبله عن عبادة الإله آمون رع. إذ تبدو أصالة التصور الأخناتونى فى أننا لم نعد نرى أى تجسيد مادى للإله، فهو لم يعد يذكر فى أى مكان شيئاً عن سفينة الإله أو عن التمثيلات المتصلة برحلته عبر السموات والأرض، بل لم يذكر كذلك فى أى مكان تستوى الشمس ليلا بالضبط، فهى ربما تكون فى العالم السفلى لكن ليس هناك إشارة صريحة للعالم الآخر[1]. كما أن الأصالة تبدو أيضا فى الصورة التى تغيرت إليها عبادة الإله، فقد أصبح أسلوباً جديداً لا قبل للمصريين به من قبل ولا من بعد حتى ظهور الأديان السماوية. وتتمثل أصالته فى ناحيتين؛ الأولى: أنه كان لزاماً على المتعبد لآتون المخلص لعقيدته أن ينبذ الأرباب الأخرى ويتبرأ منها باعتبارها شركا بالإله الحق الواحد وأن يكرس المؤمن بآتون ولاءه له وحده دون غيره. والثانية: أن عبادة آتون لم تكن مجرد عبادة الشمس كما كان الأمر من قبل، حيث كان القصد هنا هو عبادة خواص الشمس التى تهب الحياة فكلمة «آتون» نفسها تعنى «الحرارة الكامنة فى الشمس[2]».

ونلاحظ مدى خصوصية إله اخناتون باعتباره واهب الحياة لكل كائنات العالم فى الأبيات الى يقول فيها:

«أنت خالق الجنين فى أحشاء المرأة.

والذى يذرأ من البذرة أناسيا.

وجاعل الولد يعيش فى بطن أمه. ومهدئاً إياه حتى لا يبكى.

مرضعا إياه حتى فى الرحم .

وأنت معطى النفس حتى تحفظ الحياة على كل إنسان خلقته.

(1) ارمان: نفس المرجع السابق، ص 140، ص 142.

(2) فؤاد شبل: نفس المرجع، ص 66- 77.

وحينما ينزل من الرحم فى يوم ولادته.

فأنت تفتح فمه كلية، وتمنحه ضروريات الحياة[1].

ولنلاحظ أيضاً أن الإله هنا- كما يقول ارمان[2]- ليس له شريك وأن كل ما كانت تقوم به الآلهة الأخرى، يقوم هو به، فقد سوى نفسه بنفسه وخلق كل شئ بدون معونة من أحد. ولنترك التعبير عن ذلك لاخناتون حيث يقول فى أنشودته:

«ايه أيها الإله الذى سوى نفسه بنفسه.

خالق كل أرض.. وبارئ كل من عليها.

حتى الناس وكل قطعان الماشية والغزلان.

وكل الأشجار التى تنمو فوق التربة.

وأنت الأب والأم لكل من خلقته

وعندما تشرق فإن عيونهم ترى بواسطتك»[3].

ولا شك أن كل ذلك يؤكد نقاء العقيدة الأخناتونية، فقد أحكم أخناتون التصور الجديد للإله بمنطق جديد وفهم عميق لمعنى الألوهية وضرورة وحدانية الإله. لكن شاب هذه الصورة بعض القصور والضعف- كما يرى ارمان- حيث أصبح هذا الإله الواحد يتجلى على أشكال ثلاثة. فهذا هو إله الشمس العام المشترك للعالم كله «الإله الطيب الذى يحب الحق، سيد السماء والأرض آتون الكبير الذى ينير القطرين». ويظهر بجانبه شكل آخر لإله الشمس كما يُعبد فى تل العمارنة «آتون الحى فى بيت آتون فى تل العمارنة» أما الشكل الثالث الذى تتجلى فيه

---

(1) برستيد: نفس المرجع، ص 140.

(2) ارمان: نفس المرجع، ص 140.

(3) برستيد، نفسه، ص 309.

الألوهيـة فهـو الملـك نفـسه، ذلـك الـذى طـرد الآلهـة الأخـرى وأصـبح مـن حقـه أن يعبـد هـو نفسه كإله[1].

ويبـدو أن أرمـان يـستند فى تقـديره لمـا سـبق عـلى بعـض نقـوش يقـول إنهـا تـصور هـذه الأشـكال الثلاثـة ممـسكون جنبـا إلى جنـب عـلى أبـواب المقـابر، كـما يـستند أساسـاً عـلى قـول اخناتون مخاطبا الإله:

«إنك تجعل كل كف تنشط لأجل الملك.

والخير فى أثر كل قدم، لأنك خلقت العالم.

وأوجدتهم لابنك الذى ولد من لحمك.

ملك الوجهين القبلى والبحرى.

العائش فى الصدق، رب الأرضين[2].

وفى اعتقـادى أن مـا قيـل هنـا لا يـضعف ولا يعيـب طهـارة الـصورة الأولى للإلـه الواحـد عنـد اخنـاتون لعـدة أسـباب؛ أولهـا، أن الإلـه- فى الأنـشودة- مـا يـزال واحـداً، وهـذا يعنـى أن الملك لم يجعـل مـن نفـسه إلهـاً يعبـد، كـما أنـه لم يعتـبر نفـسه شـكلاً مـن الأشـكال التـى تـتجلى فيهـا ألوهيـة الإلـه. فلقـد احـتفظ اخنـاتون طـوال أنـشودته بالمـسافة بينـه وبـين الإلـه. وكـان مـا أقـره وميـز بـه نفـسه عـن الآخـرين مـن البـشر أنـه أكـثر معرفـة بطبيعـة الإلـه وبـأسرار عظمتـه وقوته فهو يقول فى إحدى تسابيحه:

«ليس هناك واحد آخر يعرفك إلا «ابنك اخناتون»

لقد جعلته عليماً بمقاصدك»

ومــن ثــم فــلا ضــير هنــاك أن يكــون نبيــاً لهــذا الــدين ونــاقلاً لــوحى

---

(1) ارمان: نفس المرجع، ص 141.

(2) برستيد: نفس المرجع السابق، ص307.

الإله إلى البشر، وليس معنى ذلك أن يكون شكلاً من الأشكال التى يتجلى فيها الإله. ولا يخفى علينا ما فى هذا التعبير السابق من مسحة صوفية واضحة تكاد تتشابه حرفياً مع تعبيرات المتصوفة من أتباع الأديان السماوية المؤمنين بإله واحد، ومعنى ذلك أن تلك التعبيرات كانت نتيجة شفافية وتقربه من الإله و اتصاله الدائم به.

ثانياً: أما عن بنوة اخناتون للإله، فلم يكن هذا إلا مجاراة لما كان سائداً وما جرت عليه عادة ملوك مصر والتى تمسك بها أكثر أفراد هذه الأسرة الملكية الثامنة عشرة. وعلى أى حال، فقد أدرك ارمان نفسه هذا حين قال «لقد كان العرف شائعاً منذ العصور السابقة أن يعترف بالملك كإله. ولكن هذه العادة لم تخرج أبداً عن مجال الألقاب والعبادات التقليدية[1]. وقد كان هذا هو الشأن مع أخناتون.

أضف إلى ذلك أن الملك الفيلسوف كان أول من حاول بكل قوة الخروج على كل التقاليد السابقة فى هذا الشأن، فكان أول من ظهر على شعبه بكل أفراد أسرته ليؤكد تلك النزعة الإنسانية العادية التى تملكته باعتباره واحدا من الشعب. كما لم يخف عاطفته الأسرية وملاطفاته لزوجته وأولاده، ولم يجعل من نفسه صورة مثالية مقدسة بل أصر على أن تكون تماثيله وصوره من النوع العادى الذى لا يخفى ملامح التشوه الخلقى أو الحياة العادية.

وبالإضافة إلى ماسبق، فإن الأنشودة التى تضمنت تلك الإشارة إلى تأليه اخناتون غير موثوق بها تماما، إذ يقول عنها برستيد «إنها لم تدون إلا بمقبرة واحدة فقط، وقد فقد منها نحو ثلثها من جراء تعدى المخربين من الأهالى، كما يجب ألا

(1) برستيد: نفسه، ص 141.

ننسى أن البقايا التى وصلت إلينا عن طريق جبانة «تل العمارنة» من مذهب «آتون» وهى مصدرنا الرئيسى قد مرت بشكل آلى بأيدى فئة قليلة من الكهنة المهملين غير المدققين ذوى العقول الخاوية الفاترة ممن لم يخرجوا عن كونهم أذنابا لحركة عقلية دينية عظيمة[1].

ولست أشك لحظة فى أن إيمان اخناتون بواحدية الإله، وبصورته المجردة تلك، والتى ارتفع به فيها إلى أنقى صورة، لم يأت مصادفة، بل بعد تفكير طويل وتأويل عقلى سمى فيه عقل اخناتون إلى ما وراء الإدراك المادى المحض لنشاط الشمس فوق الأرض. وهذا التفكير وذلك التأمل هو الذى يرفع من شأن ديانة اخناتون فوق كل ما كانت قد وصلت إليه الديانة المصرية القديمة أو ديانات الشرق كلها قبل هذا التاريخ. ولست أغالى إن قلت إن تصور اخناتون للألوهية قد فاق بصورة مدهشة تصورات الكثيرين من الفلاسفة اليونانيين. إذ لم تكن الألوهية - على هذا النحو التصورى الساعى نحو التجريد والما وراء - موضوعا لتفلسف هؤلاء إلا فى عصر متأخر نسبيا، وقد قاربت تصورات هؤلاء الفلاسفة أن تصفو وتتحد على يد أفلاطون ومن بعده أرسطو. لكن كان التصور الأفلاطونى- رغم سمو روحانيته وعقلانية- متأثراً فى كثير من الأحيان بالمعتقدات الشعبية اليونانية، والتصورات الشرقية من جهة، كم كان مشوبا بعقيدة التعدد من جهة أخرى[2].

(1) برستيد: نفسه، ص 308.

(2) مصطفى النشار: فكرة الألوهية عند أفلاطون، بيروت، دار التنوير للطباعة والنشر، 1984م، ص 359.

وانظر:

- The dialogues of Plato", translated to English by B. Jowett, Oxford at the Clarendon press,, 5 volumes.

ولم يستطع أن يرتفع بالتصور التأليهى نحو الوحدانية المطلقة ونفى التعدد إلا أرسطو، وقد قدم ذلك التصور بعقلانية صارمة ليس فيها أى نزعة روحية أو شفافية صوفية[1].

وما أود تأكيده إضافة إلى ما سبق، أن الثورة الأخناتونية لم تكن فى مجال الألوهية أو العقدية الدينية فقط، بل كانت ذات أبعاد اجتماعية يوتوبية واسعة غفل الكثيرون عن التنبيه إليها. إن هذا الموقف الفلسفى الفريد الذى وقفه أخناتون من ديانة عصره، كان له نتائجه الهامة.

ولعل أول هذه النتائج تبدو فى تصور أخناتون لإقامة مدينة مثالية فاضلة تكون عاصمة لملكه وينطلق منها دعاة الدين الجديد. فقط فكر الملك الفيلسوف فى أن يهجر عاصمة الملك التقليدية ويبنى عاصمة جديدة. ولما كان الملك يملك التنفيذ فقد بادر بمشورة مهندسيه برسم معالم هذه المدينة المثالية الفاضلة «أخيتاتون» فكانت نموذجاً معمارياً مؤهلاً ليكون مركزا للإشعاع الفكرى والدينى، حيث اختير لها مكان يتوسط مصر كلها بحسابات دقيقة.

أما عن أهم معالمها المعمارية، فقد شيدت المعابد على نحو يسمح للشمس بأن تتخلل كل أرجائها مما يعنى ثورية فى إقامة شعائر العبادة، حيث أقيم المعبد فى الهواء الطلق مما يؤكد أن الإله أصبح يعبد بالروح كما يعبد بالحقيقة. فقد اكتشف فى تل العمارنة أطلال معبدين يجمع بينهما طابع مشترك، فهما مكشوفان للسماء وللشمس وينتشر الضياء فى كل مكان. وقد حرص المهندسون فى بناء المعبد على السماح بوجود فتحات

(1) انظر:

- Aristotle; Metaphysics: Translated by W-D Ross, in "Great Books of the Western World", Part 8, Vol. 1 B, XII.

داخـل الأعتـاب التـى تعلـو الأبـواب كى تتخللهـا أشـعة الـشمس. فلـم يعـد المعبـد إذن فى نظـر أخناتون مقرا للإلـه كـما كـان الأمـر مـن قبـل. بـل غـدا لـه مفهـوم آخـر: إنـه مكـان يتجمـع فيـه العابـدون فيرفعـون صـلواتهم وأدعيـتهم إلى الإلـه الواحـد الأحـد الـذى يـستقر فى أسـمى مكـان. كلـك لم تعـد الإضـاءة فى المعبـد تتفـاوت مـن نهـار مـشرق إلى عتمـة تغـشى بهـو الأعمـدة إلى ظـلام دامـس فى قـدس الأقـداس حيـث يكمـن سر الإلـه. بـل لقـد اسـتلهم المهندسـون آراء أخنـاتون فى بنـاء معبـد آتـون، فجعلـوا الأسـاس فيـه الانتقـال مـن ضـوء النهـار خـارج المعبـد إلى نـوره الـساطع الغـامر داخلـه مـع انتفـاء وجـود فرجـة بـين هـذا وذاك. وقـد اختفـت المـسلات والأصنام، بل وتماثيل الملك من معابد آتون تماماً[1].

وقـد تـزعم أخنـاتون بنفـسه مجـالس الـدعوة للإلـه وسـلك سـبيله إلى قلـوب أتباعـه بـالمنطق الـسديد والقـدوة الطيبـة. واصـطفى لنفـسه بعـض الأتبـاع يعلمهـم كـما علمـه الإلـه، كما كان يأخذ زوجته وبناته إلى معبد العاصمة ليؤم العبادة ويرتل الدعوات[2].

وقـد شـيدت بـاقى مبـانى المدينـة بحيـث تتـوافر فيهـا الـشروط الـصحية والبيئيـة التـى تقترب إلى حد كبير مما يتوافر فى أفخم صورة لمساكننا الآن.

فقـد وجـد فى آثـار تـل العمارنـة نمـوذج لمـساكن الطبقـة الوسـطى مـن المـوظفين وكـانوا كـثرة فى عـصر الأسرة الثامنـة عـشرة. وفى هـذا النمـوذج نـشاهد «أن المـسافة التـى كانـت تفـصل بـين كـل مـسكنين متجـاورين تـتراوح بـين أربعـين وخمـسين قـدماً. وكـان يحـيط بكـل مـسكن سـور يـشبه سـور الحـدائق. وعنـدما كـان يجـئ

(1) فؤاد شبل: أخناتون، ص 79- 80.

(2) عبدالعزيز صالح: الوحدانية ف مصر القديمة، ص 20.

الأسرة زائر ويرقى درجات سلم منزلها الأمامية، يجد حجرة مخصصة للبواب، وممرا ينتهى إلى حجرة مخصصة لاستقبال الزائرين والضيوف. ومن الممر يتفرع ممر آخر ينتهى إلى بهو بأحد جوانبه أريكة قليلة الارتفاع أمامها مدفأة وفى جانبه الغربى محراب للعبادة أحمر اللون. كما كان يحيط به أربع مجموعات من الغرف تتألف المجموعة الأولى من حجرة مخصصة لرب البيت بها سرير له يوضع فى جنوبيها بحيث تضيق بعض الضيق، ومن بضع غرف للسيدات ومن المطبخ. وتحتوى المجموعة الثانية على عدة غرف مخصصة لرجال الأسرة وبهذه المجموعة بهو صغير، ويغلب أن يكون بها باب خلفى. وتحتوى المجموعة الثالثة على حجرات صغيرة تستعمل مخازن وتحتوى المجموعة الرابعة على حجرات بها صواوين عدة ومن بينها سلم يرقى إلى سطح المنزل[1].

وقد توافر لهذه المدينة كل مظاهر الفخامة مع مظاهر السعادة والسرور، فقد كانت مدينة فاضلة تعمل للدين والدنيا معاً، فنحن وبعد آلاف السنين- على حد تعبير ارمان- حينما نلقى نظرة على تلك المدينة نجد أنفسنا مدفوعين نحو رؤية عالم تظلله السعادة وتباركه أشعة الشمس. زوجان ملكيان مع بنات صغيرات لطيفات، مدينة مليئة بالمعابد التى تسرى بها الأنغام وقصور ومساكن وبحيرات.. كل هذا محاط بهالة من الإيمان المرح الذى لا يعرف إلا الصلوات لشكر الخالق المملوء

(1) فلندرز بترى: الحياة الاجتماعية فى مصر القديمة، ترجمة حسن جوهر وعبدالمنعم عبدالحليم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1975م، ص 298- 299.

- وانظر أيضاً: الرسوم التخطيطية والصور التى نشرها آلن شورتز فى كتابه: الحياة اليومية فى مصر القديمة، ترجمة نجيب ميخائيل، مكتبة الأنجلو المصرية، 1956م، قاعة العرش فى قصر أخناتون بتل العمارنة ص 27، رسم تخطيطى لمنزل الوزير نخت بها ص 62، مقطع لأحد المنازل الخاصة بها ص 63.

طيبــة ولا يعـرف إلا العــدل نحــو الغـير، حتــى إذا كــان مــن شــعب غريــب وكــان هــذا شــيئاً عجيباً نادراً فى العالم لم نعهده من قبل[1].

ولـنلاحظ أهـم عنـاصر هـذه الـصورة المثاليـة لمدينـة اخنـاتون الفاضـلة، أنـه الملـك نفـسه، فقـد أخـذ عـلى عاتقـه أن يكـون رأس الدولـة ملكـا فيلـسوفا عـادلاً بحـق، فكـان يحـاول دائمـاً أن يغـزو عقـول رعايـاه بالحجـة والمنطـق لا بـالقوة والجـبروت، وأن يغـزو قلـوبهم بالمحبـة والـود. وظـل عـلى هـذا الحـال بـين رعايـاه ومحبيـه داخـل مدينتـه طـوال ثلاثـة عـشر عامـاً كاملـة، ظـل يحكم بالعدل، ولا يقول إلا الصدق، ولا يدعو إلا إلى السلام.

وتلـك كانـت الـدعائم الثلاثـة لبنـاء صرح تلـك الدولـة العالميـة التـى كـان يطمـح إليهـا اخنـاتون. ولم تكــن اخيتــآتون إلا النمــوذج المــصغر لتلــك الدولــة. لقــد وصــل أخنــاتون بهــذا التــصور إلى إدراك لأســمى صــورة يطمــح إليهــا البــشر، دولــة عالميــة واحــدة، الاعتقــاد فى إلــه واحد، وقانون عالمى واحد[2].

وفى إطـار هـذه الـصورة المثاليـة المطلقـة فجـر أخنـاتون فى مدينتـه الفاضـلة ثـورة ثقافيـة فنيـة كـان جوهرهـا الـدعوة إلى إنـسانية الفـن وضرورة تحريـك اللغـة وتطويرهـا. فلقـد كـان خـروج الملـك الفيلـسوف عـلى التقاليـد الملكيـة الراسـخة وظهـوره للنـاس حيـث أصـبح يـراهم ويرونــه عــلى مــا هوعليــه مــن بــساطة وعــدم تكلــف أو تزمــت، وإصراره عــلى أن يفــتح مغـاليق حياتـه الخاصـة للمثـالين والرسـامين، كـان لـذلك أبلـغ الأثـر فى تطـور الفـن المـصرى

(1) ارمان: نفس المرجع، ص 144.

(2) هذا ما يؤكده أحد الدارسين الغربيين وهو هنرى توماس فى كتابه: أعـلام الفلاسـفة كيـف نفهمهـم، ترجمـة مـترى أمـين، القاهرة، دار النهضة العربية، 1964م، ص 14، وانظر أيضاً: مصطفى النشار، نفس المرجع السابق، ص 15- 16.

وانطلاقه من جموده التقليدى إلى التحرر الذى لم يسبق له مثيل من قبل. فالصور التى حفلت بها نقوش العمارنة ترسم الملك جوار زوجته الفاتنة نفرتيتى وهى تصحبه فى كل مكان يذهب إليه، فى المعبد، فى شرفات القصر، وهى محمولة معه على محفة واحدة فى المواكب الرسمية، وهى معه فى نزهته، وهو يقبل على مداعبتها دونما حرج، ولا يخفى الملك عواطفه الخاصة سارة كانت أو محزنة، فهو يأخذ أطفاله بين أحضانه ويرفعهم بين يديه ليقبلهم، وإذا ماتت إحدى صغيراته يهده الحزن ويبكى عليها كما يبكى عامة الناس موتاهم، ثم يشارك زوجته فى وداعها.

ولا شك أن عنف هذه الثورة الاجتماعية والفنية التى فجرها ملكنا الفيلسوف لا يتضح إلا إذا عرفنا أن المصرى القديم درج من فجر تاريخه على أن يطلق على ملكه «الإله الطيب» وأن يصوره فى إطار يتفق مع تأليهه له. فكانت تماثيل الملك - الإله تصوره يافعاً قوياً كامل الأعضاء خال من العيوب والنقائص. وجاء أخناتون ليصر على أن يرسمه الرسام كما هو بعيوبه الجسدية ومشاعره البادية على وجهه وفى كل مظاهر حياته وهو لا شك كان مدفوعاً فى ذلك بإيمان مطلق بالحق والعدالة والصدق الذى يتنافى معه أن ينافق مجتمعه، وأن يظهر فى صورة غير صورته الحقيقية.

وقد امتثل الفنانون والمثالون لآراء الملك الجمالية فأصبحت الرسوم التى خلفها عصره وفى نقوش مدينته نابضة بحيوية استمدت أصولها من الواقع والحقيقة. وامتازت التماثيل بإظهار طراوة أعضاء الجسم الذى يكاد أن ينبض بالحياة. وقد أبدع الفانون بحساسيتهم الجديدة فى رسم حركات الأيدى والأرجل

ورســم النباتــات والزهــور وأسراب الطيــور[1]. وأصــبحوا يمزجــون بــين الطبيعــة والإنــسان فى شمولية فنية رفيعة المستوى.

وقــد كــان مــن نتــائج هــذه الثــورة الفنيــة- التــى كــان جوهرهــا إظهــار الحقيقــة، والتحــرر والوضــوح، والبعــد عــن أى قواعــد صــارمة قيــدت الفــن مــن قبــل- أن الفنــانين قــد اهتمــوا بتمثيــل أفــراد الــشعب قــدر اهــتمامهم بتمثيــل أعــضاء الأسرة الملكيــة، فظهــر فنــانون وعــمال يقومــون بــأعمالهم مــصورين عــلى جــدران معبــد آتــون فى الكرنــك حيــث نــشاهد صــورهم ضــمن الــصورة الملكيــة. وتــتجلى فى منــاظر أحجــار معبــد «بــر آتــون» بالكرنــك ليونــة الخطــوط الواقعيــة والدقــة والجــمال، وأكــثر مــا يلاحــظ فى هــذه الأعــمال الفنيــة الجديــدة براعــة الفنــان فى التعبــير عــن الحيــاة الباطنيــة المنعكــسة عــلى الوجــه، واســتخدامه لخامــات نــادرة وجديــدة بحيــث تــستطيع التعبــير عــن الحقيقــة. كــما اســتخدم الفنــان زخــارف طبيعيــة وآثــر تجميــل لوحتــه بمــشاهد مــن حيوانــات تجــرى عــلى رمــال الــصحراء، وأخــرى تــرقص مهللــة لبــزوغ الشمس، وطيوراً ملونة تطير فوق الأزهار[2].

وإذا مــا تــساءلنا عــن سر تلــك الثــورة الفنيــة التــى دعــى إليهــا أخنــاتون واســتلهمها فنــانو عــصره؟! لكانــت الإجابــة أنــه فى ظــل تلــك المدينــة الفاضــلة التــى أســسها الملــك الفيلــسوف- وكــان مــن دعائمهــا البعــد عــن التكلــف، والاقــتراب مــن الــشعب عــلى أســاس

(1) فؤاد شبل نفس المرجع السابق، ص 76- 77.

(2) نفسه، ص 78- 79.

وانظر أيضاً: توملين، فلاسفة الشرق، ص 74، ص 77- 78.

- وكذلك: ما كتبه عبدالعزيز صالح عن مراحل الثورة الفنيـة ومظاهرهـا فى تـل العمارنـة فى مقالـه عـن الفـن المـصرى القديم فى كتاب: تاريخ الحضارة المصرية، المجلد الأول، تأليف نخبة من العلماء، مكتبة النهضة المصرية، بـدون تـاريخ، ص 353 وما بعدها.

استبعاد أى وساطة بينه وبين شعبه- كان عليه فى ظل ذلك أن يبدأ باستبعاد الكهنة وكانوا دائماً الوسيط بين الفرعون والشعب. وبعد هذا الاستبعاد، ولتأكيد هذا الاتصال المباشر بينه وبين الشعب، كانت دعوته للفنانين- باعتبار الفن وسيلة راقية تؤثر فى القلوب- أن يحبوا الطبيعة ويصوروها بصدق كما هى، وأن يطوعوا الفنون لتلائم الذوق الشعبى بحرية مطلقة وبدون أى قيود، وكان أن بدأ بنفسه وبالكشف عن حياته الخاصة للجميع كما أوضحنا من قبل. ولذلك نجحت الدعوة وحدثت تلك الحركة الفنية رفيعة المستوى والتى لا تقل قيمة أعمالها فى صدقها وتعبيرها الحيوى عن الطبيعة، ونزعتها الإنسانية الواضحة عما أبدعه فنانو اليونان فى أزهى عصورهم الفنية بعد ذلك.

ومن هنا أود التأكيد على أصالة هذا المنحى التجديدى فى الفن المصرى الذى يرجع الفضل فيه لأخناتون وحده، وإن كان ثمة تجديدات سابقة فى عصر تحتمس الرابع حوالى عام 1541 ق.م، فإنها كانت طفيفة لم تبلغ حد الثورة على ما هو قديم، وتلك كانت سمة التجديد الأخناتونى الذى لم يتأثر بمؤثرات خارجية كما ادعى البعض(1)، وإنما تأثرت بتلك العوامل الدينية والسياسية والاجتماعية والتى فجرها جميعاً أخناتون نفسه.

ولم تتوقف إصلاحات أخناتون فى مدينته الفاضلة عند المظاهر السياسية والاجتماعية والمعمارية والفنية فحسب، بل امتدت إلى اللغة والأدب. فقد تحطمت القيود التى فرضتها نزعة التزمت السابقة على الكتاب، بفضل تلك الثورة الفكرية الأخناتونية، فشرع الشعراء فى قرض الشعر ونظم الأغانى

---

(1) انظر:

- Frankfort (ed): The moral painting of El Amarneh, London, 1929, PP. 1- 30.

وكتابـة القـصص وممارسـة الطقـوس الدينيـة مـستخدمين لغـة الحـديث الـشعبى. وكـان لـذلك أبلـغ الأثـر فى الاتجـاه نحـو نهـضة أدبيـة شـارك فيهـا الـشعب بنـصيب موفـور لم يكـن ليتـاح فى ظـل لغـة تقيـد مرونتهـا اسـتعارات عتيقـة وتكبـل حركتهـا صـيغ تحجـرت ولم تعـد تـساير الـزمن حتى أصبحت تستغلق على الناس إلا قلة قليلة من الكهنة.

ويـستطيع الباحـث أن يلمـح مظـاهر هـذه النهـضة اللغويـة والأدبيـة إذا مـا قـورن مـثلا بـين مـا تـشهد بـه أغنيـات الحـب التـى ازدان بهـا الأدب المـصرى فى أعقـاب الإصـلاح اللغـوى وبـين مـا كـان سـائداً مـن قبـل؛ حيـث أصـبحت كلـمات الأغـانى الغراميـة تفـيض رقـة وعذوبـة بيـنما كانـت مـن قبـل تتـصف بالجديـة والتزمـت، لقـد أصـبحت الأغـانى تـشع حبـاً فيـه العفـة والحنان وأكثرها حـوار بـين فتـى وفتـاة، يبـث كـل مـنهما للآخـر مـا يعتمـل فى نفـسه مـن شـوق، وما يلاقيه من لوعة حتى يحين موعد الزواج[1].

لقـد كانـت تلـك بعـض ملامـح مدينـة أخنـاتون الفاضـلة بمـا أكـده فيهـا مـن إصـلاحات شـملت كـل نـواحى الحيـاة دينيـة ودنيويـة. ولـست بحاجـة بعـد ذلـك إلى الإسـهاب فى بيـان مـدى تـأثير فكـر اخنـاتون الفلـسفى والاجتماعـى عامـة والـدينى خاصـة. فلقـد بـرع فى بيـان ذلـك كتـاب كثـيرون، فهـذا فرويـد فى كتابـه «مـوسى والتوحيـد- Moses and Monotheism» يؤكـد التـشابه القـوى بـين العقيـدة اليهوديـة والعقيـدة الآتونيـة الأخناتونيـة، تلـك المـشابهة التى تتحول فى كثير من الأحيان إلى تماثل[2].

---

(1) انظر ما كتبه أحمد فخرى عن أغانى الغزل فى عصر الدولة الحديثة فى مقاله عن: الأدب المصرى القديم: فى كتـاب: تـاريخ الحضارة المصرية، ص 425- 427.

(2) انظر: تلخيص نتائج هذا البحث لفرويد فى كتاب فؤاد شبل:أخناتون، ص 93 وما بعدها.

وهـذا برسـتيد يؤكـد التماثـل بـين نـشيد أخنـاتون والمزمـور الرابـع بعـد المائـة مـن مـزامير داوود بـأن يقابـل بـين فقـرات هـذا النـشيد وفقـرات مـن هـذا المزمـور، ليتـضح لنـا -دون أدنى شـك- مـدى التـشابه الـصارخ بـين النـصين. ولنتأكـد مـن أن تـأثير أخنـاتون لم يتوقـف رغـم كـل عوامل الهـدم والـدمار التـى واجهتهـا تعاليمـه ومدينتـه بعـد وفاتـه عـلى يـد أتبـاع آمـون، والتـى شـهد هـو بنفـسه جانبـاً منهـا فى آخـر حياتـه حيـنما لم تـنجح دعوتـه إلى الـسلام والـسلم مـع الأعـداء فى الحفـاظ عـلى أجـزاء كبـيرة مـن الإمبراطوريـة فقـدها دون قتـال، وربمـا يكـون ذلـك لخيانـة بعـض حكامـه وعـدم إبلاغـه بمـا كـان يجـرى عـلى الحـدود، وربمـا كـان لأنـه لم يـستجب للاسـتغاثات المتواليـة التـى أرسـل بعـضهم بهـا إليـه ولم يقـدر مـدى خطورتهـا. ومـن ثـم فقـد فقد أخناتون كثيراً من أجزاء الإمبراطورية المصرية دونما قتال[1].

وعـلى أى حـال، فـإن الإقـرار بفـشل أخنـاتون كملـك، لم يـستطع الحفـاظ عـلى أجـزاء مـن إمبراطوريتـه، ولم يـستطع أن ينـشر أفكـاره التأليهيـة عـلى نطـاق أوسـع، لا يجعلنـا ذلـك ننظـر إليـه كـما نظـر إليـه ورثتـه مـن الملـوك المـصريين وكهنـة آمـون عـلى أن فـترة حكمـه وشخـصيته وسـلالته كانـت شراً مـستطيرا حتـى أن مجـرد ذكـرهم كتابـة كـان أمـرا مـن الـلازم تحاشـيه، وعنـدما كانـت تـدعوهم الظـروف إلى ذكـره يحـل محـل اسـمه «مجـرم أخـت آتـون هـذا»، وتحمـل هـذه الجملـة بـين معانيهـا فى اللغـة المـصرية مفهـوم الانحـلال الخلقـى وارتكـاب الخطايـا، ولم تكـد تمـر فـترة خمـسة عـشر عامـاً حتـى كانـت العاصـمة التـى بنيـت مـن أجـل الخلـود والأبديـة لتـدوم طالمـا الـشمس فـوق الأرضـين قـد أصـبحت شـبح

(1) انظر: مظاهر هذا التدهور والسقوط فى: برستيد: فجر الضمير، ص 327 وما بعدها. وأيضاً فى: جـون ويلـسون: الحـضارة المصرية، ترجمة أحمد فخرى، مكتبة النهضة المصرية، بدون تاريخ، ص 372 وما بعدها.

مدينة وحطام هجرها الأحياء بل والأموات، ومن ثم فقد لاقى أخناتون نفس المصير الذى لاقاه بعده أوديب الملك بمئات السنين[1].

وفى اعتقادى أن هذا المصير الذى لقيه أخناتون كان مصيراً محتوماً، فقد كان الصراع بينه وبين كهنة آمون وأتباعه صراعاً لا ينتهى إلا بنهاية أحد الطرفين، ولما كان كهنة آمون كثرة تغلغل نفوذها وسطوتها الروحية عبر قرون عديدة، فقد كان تأثيرهم نافذا وتدبيرهم محكماً ضد أخناتون الذى كانت السماحة والصفح والسلام أبرز سمات شخصيته المتواضعة.

ورغم ذلك فقد كان حكم التاريخ منصفا بشكل عام لأخناتون، فإن كان تقييمه كملك فقد عرشه وتآكلت أطراف إمبراطوريته كان فى غير صالحه، فإن تقييمه كأول ملك فيلسوف فى تاريخ الفكرى العالمى يكاد يغطى بل يمحو تلك الصورة السابقة تماماً. فحينما يذكر اخناتون يذكر معه على الفور أنه كان تلك الشخصية العبقرية الفذة التى استطاعت تغيير صورة الفكر المصرى كأفضل ما يكون التعبير نحو سمو تأليهى، وأداب وفنون مصرية إنسانية ممزوجة بتصوير الواقع والطبيعة الخيرة للكون.

إنه ذلك الملك الفيلسوف الذى كان أول من حقق فى القرن الرابع عشر قبل الميلاد، حلم كل الفلاسفة المثاليين فى مدينة فاضلة يحكمها الفلاسفة. لقد تحقق الحلم على يد أخناتون قبل أن يحاول تحقيقه الفيلسوف الصينى كونفشيوس فى القرن السادس قبل الميلاد[2]، وقبل أن يصبح الفيلسوف إمبراطوراً على

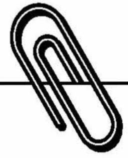
(1) انظر: تلك المقارنة فى: إيمانويل فليكوفسكى: أوديب وأخناتون، ترجمة فاروق فريد، دار الكاتب العربى للطباعة والنشر، بدون تاريخ، ص 128- 129.

(2) انظر: مصطفى النشار: أخلاق كونفوشيوس، مجلة القاهرة" التى تصدر عن الهيئة المصرية العامة للكتاب، العددان 44، 47، ديسمبر 1985م.

يد ماركوس أوريللوس الفيلسوف الرواقى الرومانى فى القرن الثانى الميلادى. وفى إطار كل ذلك، فلتفتخر مصر وإلى الأبد بأن أخناتون هو أحد أشهر ملوكها، فقد حقق المجد الفكرى الذى لا يدانيه مجد، ولا يعلو عليه إنجاز مما تحقق على يد غيره من الملوك الفراعنة.

أهم مصادر الفصل الأول

- د. عبدالعزيز صالح : الشرق الأدنى القديم ، مكتبة الانجلو المصرية ، القاهرة 1982م.
- د. عبدالعزيز صالح: الوحدانية فى مصر القديمة ، مجلة "المجلة" العدد 31، القاهرة 1959م.
- برستيد : فجر الضمير، ترجمة د. سليم حسن ، مكتبة مصر ، سلسلة الألف كتاب (108).
- ارمان : ديانة مصر القديمة ، ترجمة د. عبدالمنعم أبو بكر ، مكتبة البابى الحلبى بالقاهرة ، بدون تاريخ.
- توملين : فلاسفة الشرق ، ترجمة عبدالحميد سليم ، دار المعارف بالقاهرة ، 1980.
- د. مصطفى النشار : فكرة الألوهية عند أفلاطون ، دار التنوير ببيروت 1984م.
- هنرى توماس : أعلام الفلاسفة - كيف نفهمهم ، ترجمة مترى أمين ، دار النهضة العربية ، القاهرة ، 1964م.
- فلندرز بترى : الحياة الاجتماعية فى مصر القديمة ، ترجمة حسن جوهر وعبدالمنعم عبدالحليم، الهيئة المصرية العامة للكتاب بالقاهرة 1975م.
- ايمانويل فليكوفسكى: أوديب وأخناتون ، ترجمة فاروق فريد ، دار الكاتب العربى بالقاهرة ، بدون تاريخ .
- Frankfort, The Moral Painting of El Amarneh, London 1929.



الفصل الثاني

كونفشيوس .. وأخلاق الوسط



الفصل الثانى

كونفشيوس.. و «أخلاق الوسط»

كلما قرأت لأحد فلاسفة الشرق القديم مذهبه الأخلاقى ازددت اقتناعاً بأن الشرق القديم قد اكتمل نضجه الأخلاقى، ولم يمض القرن الخامس قبل الميلاد حتى استطاع فلاسفته التعبير عن مذاهب أخلاقية ناضجة مكتملة البناء المنطقى من ناحية، واضعة فى الاعتبار كل نوازع النفس البشرية من ناحية أخرى. فالقارئ لآراء بتاح حتب أو أخناتون من مصر القديمة، أو كونفشيوس ولاؤتسى من الصين، أو بوذا وأقرانه من الهنود، أو زرادشت من إيران القديمة، يندهش ويعجب أشد العجب من أننا فى الشرق نعتبر أن النموذج الأخلاقى الغربى الذى بدأت صياغته منذ سقراط وأفلاطون فى نهاية القرن الخامس والرابع قبل الميلاد، هو النموذج الأمثل !!! فى حين أن النموذج الغربى لم يكتمل نضجه بعد، فما يزال فلاسفة الغرب يحاولون سد ثغراته، فى الوقت الذى يعانى فيه الإنسان الغربى من الاضطراب الأخلاقى والانحراف السلوكى.

ولقد كان كونفشيوس (551- 479 ق.م) فيلسوف الصين الأعظم، من أهم المفكرين الشرقيين الذين اكتمل لديهم البناء الأخلاقى وبلغ أوجه ولم يكن البناء النظرى عنده منفصلاً عن التجربة الحية التى عاشها وسط شعبه متأثراً بهم ومؤثراً فيهم حتى تحول مذهبه الفلسفى إلى دين مقدس لدى غالبية الصينيين حتى اليوم، فلقد كان من طابع الكونفشيوسية طوال تاريخ الصين أن تغلغل وتسيطر تعاليمها السامية على أى دين أو فكر «غازى» بدءا من البوذية قديماً حتى الشيوعية حديثاً.

ولد كونج فوتزو K'ung Fu-Tzu الـذى عـرف بكونفـشيوس Confucius منـذ أواخـر القـرن السادس عشر، حينما بدأت أوربا تعرفه عن طريق الترجمة اللاتينية لبعض مؤلفاته، ولـد فى مدينـة تسو Tsou وهى تابعة لإحدى مديريات ولاية لو 1u فى حوالى 551 قبل الميلاد. ويمكن الحديث عن حياته الفكرية من خلال النظر فى تطورها عـبر مراحـل ثلاثـة؛ الطـور الأول منهـا هـو طـور النـشأة والتعليم، وهو يبدأ من مولده وينتهى فى حوالى عام 523 ق.م فقـد ولـد لأبـوين ينتـسبان إلى أسرة عريقة كانت تحكم ولاية سونج Sung إحدى ولايات الصين فى ذلك الوقت، فقد كـان جـده الثالـث عشر حاكماً لتلك الولاية. وكانت ولادة كونج ثمرة لزواج غير شرعـى خـارج التقاليـد المرعيـة آنـذاك، ولقد توفى والده بعد ولادته مباشرة، ولم يكن للطفـل تـسلية إلا تقـديم القـرابين المقدسـة وحـضور الحفلات الدينية حتى توفيت والدته وهو لا يزال صبياً، فتعهـده بالتربيـة أحـد الأمـراء نظـراً لفقـر أسرته رغم عراقة أصلها، وكانت أول مهنة قام بها هى رعاية الماشية والأغنام، وكان مخلصاً فى عملـه فزادت الثروة الحيوانية للأمير، فرقى بعد ذلك مـشرفاً عـلى الحـدائق والأشـغال العموميـة ولكنـه لم يتمتع بهذا المنصب كثيراً، فقد ترك وطنه ليعمل فى ظروف صعبة فى بعض الولايـات الأخـرى، وكـان أثناء كل ذلك يحاول تعليم نفسه، درس كتب السابقين فى التاريخ والتغيرات التى تطـرأ عـلى الأرض ومن عليها، كما درس الموسيقى. وقد اهتم كثيراً بالتعلم على أشهر كتب التراث الصينى.

وهو المعروف بكتاب يكنج Yiking أو «التغيرات» فلقد استمر سنين عديدة يدرسه، وبلغ من إعجابه به أن قال «اعطنى سنين قليلة أكثر لأدرس هذا الكتاب وأنا أسـتطيع إذن أن أكـون عالمـاً أو فيلسوفا، خبيراً بحوادث التغيرات فى الطبائع الإنسانية» كما درس كذلك فروع المعرفـة الـستة التـى كانت سائدة فى عصره وهـى: الطقـوس أو الرسـم والموسـيقى والرمايـة وقيـادة العربـات والقـراءة، وأخيراً الرياضة أو الحساب.

ومــا أن بلــغ الثانيــة والعــشرين مــن العمــر حتــى أنــشأ فى لــو Lu مــسقط

رأسه مدرسة لتعليم الشباب من ذوى المواهب الخاصة أصول الفلسفة الأخلاقية والسياسية، وقد كان يرفض قبول من ليس لديهم ميلاً شديداً نحو هذه الدراسات. ولقد بلغ من تخرجوا من هذه المدرسة ثلاثة آلاف تلميذ من بينهم حوالى الثمانين كان يعتز بهم ويعتبر «أنهم من ذوى المواهب العظيمة والعقليات الجبارة». وعاود كونفشيوس الحنين نحو السفر، فتوسط له أحد تلاميذه عند الأميرى يمنحه عربة يسافر بها إلى مدينة شو عاصمة الإمبراطورية ومقر الإمبراطور. ولقد أفاد من هذه الزيارة حيث درس طقوس الديانات القديمة، كما تعرف على الفيلسوف الشيخ لاؤتسى Lao Tse أشهر فلاسفة الصين القدامى وصاحب كتاب «عن الطريق والفضيلة» وتلقى تعاليمه عنه مباشرة.

أما الطور الثانى من أطوار حياته الفكرية، والذى امتد من عام 522 حتى 496 ق.م فهو طور الازدهار أو العصر الذهبى لكونفشيوس، وقد شغل فيه بالتدريس فى مدرسة إلى جانب عمله كمستشار للأمراء والولاة الذى كانوا يطلبون نصيحته فى مشكلاتهم السياسية والعلمية، فقد كانوا يستفتونه- باعتباره حكيماً ودارسا- عن أسباب الهزائم والانتصارات، وعن صفات الحاكم الصالح.

ولقد بدأ تقلد المناصب العليا فى ولايته بمنصب قاضى وحاكم مدينة Chungtu، ولقد أصبحت تلك المدينة بعد مرور عام واحد مدينة مثالية بالنسبة لما جاورها من مدن، حيث حاول حاكمها الفيلسوف أن يطبق فيها نظامه المثالى. ولذلك رقى إلى منصب الوزير فى الولاية، فعمل فى البداية وزيرا للعمل والأشغال العامة، ثم أصبح «الوزير الكبير» للعدل. وبلغ من قوة ولاية لو Lu فى تلك الأثناء أن بدأت الولايات الأخرى تخطب ودها وتحاول الاتحاد معها خوفا من قوتها ومن دهاء ساستها، ولقد بث كونفشيوس أفكاره السياسية المثالية لحاكم الولاية، فقرر الأخير نزع سلاح الأفراد وذلك حرصاً على سيادة السلام فى الولاية، كما قرر أن المدينة المثلى التى يتولى نبيل حكمها يجب ألا يزيد طولها عن ثلاثة آلاف قدم، ومن ثم بدأ تدمير المدن الكبرى التى تزيد

عن ذلك مما أدى إلى حدوث شغب ومعارك استمرت فترة، لكن كونفشيوس استطاع إعادة الأمن والنظام إلى الولاية. وفى عام 496 كللت جهوده بأن رقى إلى رئيس وزراء الولاية. وبدأ رئاسته للوزراء بأن قام بإعدام بعض الوزراء ورجال السياسة السابقين الذين كانوا سبب الشغب وإثارة المتاعب فى المدن التابعة للولاية.

ولم تمض شهور حتى أصبحت ولاية لو Lu نموذجا مثالياً حيث اختفى منها اللصوص وتوخى الجميع الأمانة فى العمل، كما زادت حركة السياحة الخارجية وتوافد الناس من مختلف أنحاء الصين إلى هذه الولاية وأصبحوا يقيمون فيها مما أقلق حكام الولايات المجاورة فخافوا من أن تغزوهم ولاية لو Lu فبدأوا يحيكون المؤامرات ضدها، وكان أهم تلك المؤامرات أن أرسلوا إلى حاكم الولاية هدية من ثمانين فتاة ومائتين وعشرين حصاناً وأقاموا حفلات الرقص التى شغلت الحاكم ووزرائه عن تصريف شئون الولاية. وحاول كونفشيوس تنبيه الحاكم إلى المؤامرة دون فائدة، فاضطر إلى الرحيل وترك ولايته ضارباً عرض الحائط بمنصبه الكبير، لكنه قد أثبت إلى ذلك الحد أن بوسع الفيلسوف إن صار حاكماً أن يصلح الحال وأن تصبح ولايته محط الأنظار وقبلة يقصدها الناس، فقد نجح فى تحقيق مقولة فيلسوف أثينا الكبير أفلاطون عن الحاكم الفيلسوف الذى أتى بعده بقرن ونصف تقريباً.

وعلى أى حال فمنذ أن غادر كونفشيوس ولاية لو Lu، بدأ الطور الثالث من أطوار حياته، وهو طور التنقل والترحال، حيث قضى ما تبقى من حياته متنقلاً بين الولايات الصينية داعياً لوحدتها وإصلاح ما فسد من أمورها فقد رحل إلى ولاية واى Wei، فعينه حاكمها وأعطاه نفس المرتب الذى كان يتقاضاه فى لو Lu، ولكن خصومه أثاروا ضده ما جعله يرحل إلى ولاية تشن Ch'en حيث استقر ثلاث سنوات رحل بعدها عائدا مرة أخرى إلى ولاية واى طامعا فى العودة إلى الحكم مرة أخرى، ولكن واليها لم يمكنه من ذلك رغم سروره بمقدمه، فغادرها إلى الولايات المجاورة واحدة بعد أخرى دون أن يستقر فى إحداها حيث استشعر

أن عليه مهمة مقدسة فى الدعوة إلى وحدة الصين وإصلاح الأخلاق فى كافة ولاياتها. وظل على هذا الحال من التنقل والترحال إلى أن مات فى لو Lu مسقط رأسه فى عام 479 ق.م. ويحكى تلاميذه أنه قد استشعر الموت قبل حدوثه بأسبوع حيث أنشد قبيل وفاته «آه.. إن الجبل ينهار والعمود يسقط إلى أسفل.. والفيلسوف سيذهب».

ومن النظر فى حياة كونفشيوس نتبين مدى تأثيره الشديد فى معاصريه، وكيف أن حياته لم تكن حياة العزلة كحياة معظم الفلاسفة المثاليين، بل هى حياة المشارك فى إصلاح أحوال بلده الكبرى الصين بإصلاح الحال فى العديد من ولاياتها، وبدعوته الدائمة إلى اتحاد تلك الولايات. ولم يكن غريباً إذن أن يظل تلاميذه- الذين عرفوا له قدره ومدى سمو مبادئه- فى حداد لمدة ثلاثة سنوات تفرقوا بعدها يبكون ألما لفقدهم أستاذهم. لكن أحدهم ويدعى Tsekung بنى كوخا وأقام به ست سنوات بجوار قبر أستاذه فانتقل إلى نفس المكان حوالى مائة أسرة من أسر أقرانه من تلاميذ كونفشيوس ومن أهالى لو Lu، فنشأ عن ذلك قرية كونج (وهو اسم عائلة كونفشيوس)، التى أصبحت فيما بعد مكانا يتمع فيه أتباع المذهب الكونفشيوسى ليعقدوا الندوات العلمية حول مذهب أستاذهم إلى اليوم، حيث تحول المذهب الكونفشيوسى شيئاً فشيئاً إلى دين مقدس، وأصبح كونفشيوس يعبد عبادة فى عهد الإمبراطور الأول لأسرة هان Han منذ حوالى 206 ق.م.

ولقد ترك كونفشيوس العديد من المؤلفات الفلسفية التى كان أهمها: «المنتخبات- Analects» ، والتغيرات- Yiking« والطقوس- Liki» ، وبعض الكتب التاريخية التى عكست اهتمامه الشديد بتاريخ الصين، إذ كان يعتبر «أن شروطا ثلاثة لازمة لحكم العالم: الأخلاق، ووجود السلطة، وحب التاريخ أو الميل إلى الدراسات التاريخية، وإن لم يتوفر أحد هذه الشروط فإن أى نظام حكم سيفشل مهما كان الحاكم ممتازاً».

ونحـن سـنركز فى هـذه العجالـة عـلى أهـم هـذه الـشروط وهـى «الأخـلاق»، وتبـدأ فـسفة كونفشيوس الأخلاقية بتحليل لجوهر الطبيعة البشرية يلخصه فيلسوفنا بقوله «إن النـاس يولـدون، سواسية خيرين بطبيعتهم، ولكنهم كلما شبوا اختلـف الواحـد مـنهم عـن الآخـر تـدريجيا وفـق مـا يكتسبون من عادات». (كتاب الطقوس، فصل 32- وهذه الفقرة مـا سـيليها مـن فقـرات نقـلاً عـن ترجمة د. حـسن سـعفان، بـنفس المرجـع الـسابق). ويزيـدنا توضـيحاً بقولـه كـذلك «إن الطبيعـة البشرية مستقيمة فإذا افتقد الإنسان هذه الاستقامة أثنـاء حياتـه افتقـد معهـا الـسعادة». (كتـاب المنتخبات، ف6). ومؤدى ذلك أن كونفشيوس كفليسوفى اليونان الشهيرين سقراط وأفلاطـون يـؤمن بخيرية الطبيعة البشرية، وأن الإنسان يولد خيرا، ولكنه يختلف معهما فى أن تلـك الخيريـة الفطريـة قد تتأثر بما يكتسبه الإنسان من عادات وتقاليد مجتمعة، فإن استطاع استفتاء طبيعته الخـيرة تلـك وحافظ على نقائها فسيظل خيرا وسعيدا إلى نهاية حياته. وإن غلبته العادات الـسيئة التـى ابتـدعها البشر فسوف يفقد الاستقامة ومن ثم يفقـد الـسعادة. ولـنلاحظ هنـا ذلـك التوحيـد بـين الخيريـة والسعادة عند كونفشيوس، فالخير سعيد، وحياة السعادة هى حياة الفضيلة والاستقامة. وهذا مبدأ سعى كل فلاسفة اليونان إلى ترسيخه كل بطريقته، وعلى حسب منطق فلسفته. وهذا التوحيد بـين السعادة وحياة الفضيلة مبـدأ جـدير بـأن نتأملـه ونعـيش وفقـاً لـه. فحيـاة الفـضيلة هـى الحيـاة السعيدة حقاً!! لكن كيف الطريق إلى تلك الحياة؟؟

يجيبنا كونفشيوس. إن كل الناس لا يستطيعون- إذا رجعوا إلى أنفسهم- أن يفرقوا بين القواعد الإجباريـة التـى لا تتغـير، والقواعـد غـير الإجباريـة، ومـن ثـم فلـيس كـل فـرد بمـستطيع أن يفـرق فى داخـل نفـسه بـين قواعد الخير والسلوك الـسليم وقواعـد الـشر أو الـسلوك المنحـرف. فـالأفراد الـذين يجملـون أنفـسهم بـالعلم والمعرفـة، والحكـماء الـذين يتعـودون الرجـوع إلى نفوسـهم. أو ضـمائرهم لتمييـز الأفعـال الخـيرة مـن

الشريرة، يستطيعون بكل سهولة الوصول إلى القانون الأخلاقى. أما الجهلاء والذين لا يستشيرون ضمائرهم فهم أبعد ما يكون عن معرفة طريق الأخلاق القويمة« (نقلا عن د. حسن سعفان، ص 39). وعلى ذلك فكونفشيوس يرى أن الوحيد الذى يستطيع إدراك أن الحياة السعيدة هى فى ممارسة حياة الفضيلة هو الحكيم أو العارف الذى يستطيع استبطان نفسه واستخراج القانون الأخلاقى من استفتاء ذاته ويتجه إلى سلوك طريق الفضيلة من تلقاء نفسه مبتعداً عن طريق الرذيلة والشر.

ويعجب المرء من التشابه الكبير بين هذا الرأى لكونفشيوس وبين رأى سقراط القائل «بأن الفضيلة علم والرذيلة جهل» بمعنى أن الإنسان عند سقراط كما هو عند كونفشيوس تماماً- لا يفعل الشر إلا عن جهل، ولكنه لو استبطن نفسه واستنطق ضميره لأرشده إلى طريق الخير، وإذا ما عرفه اتجه إليه بشكل طبيعى وإذا سألنا الفيلسوفين عن مصدر إيمانهما بهذا الرأى الأخير؟! لأجابنا كونفشيوس بأن الأساس فى ذلك أن مصدر القاعدة الأخلاقية هو الله أو السماء فهو الذى شرعها ونظمها، وهو قد بثها فى نفوس البشر وهى لا تنفصل عنا، فضلا عن أن الله قد منحنا أيضاً طبيعتنا العقلية التى تجعل منا أحياء ومفكرين، والقاعدة الأخلاقية ليست شيئاً آخر سوى ما يوجه عملنا ويتفق فى نفس الوقت مع طبيعته العقلية تلك. ولأجابنا سقراط بنفس الطريقة مؤكداً أن الفضيلة المغروسة فى نفوسنا مصدرها إلهى وهو يدلل على ذلك بأن الكثير من القواعد الأخلاقية متفق عليها بين جميع البشر ومنصوص عليها فى دساتيرهم المدنية مثل «احترام الوالدين» و «عدم الزواج من المحارم» و «ضرورة احترام الآلهة». وهكذا اتفق سقراط مع كونفشيوس فى أن الفضيلة المغروسة فينا أصلها إلهى، ولكن على حين يظل سقراط مؤمناً بأننا إنما نسير وفق إرادتنا الإنسانية الملهمة بهذه المنة الإلهية، نجد أن كونفشيوس لا يحدثنا عن الإلهام الإلهى، بل هو يعتقد أن الإنسان بما يمتلكه من عقل يستطيع أن يصل إلى جوهر

القانون الأخلاقى وحده بمجرد إعمال العقل واستفتاء النفس.

وهنا يجدر أن نتساءل عن جوهر هذا القانون الأخلاقى؟؟

إن القانون الأخلاقى عند كونفشيوس يكمن فى إدراك الوسط بين الإفراط، والتفريط، ذلك أن تحليله للطبيعة البشرية انتهى به إلى أنها تقوم على عنصرين هما: الذات الإنسانية المحضة وهى ما يسميه الذات المركزية أو الموجود الأخلاقى، وهذه الذات هى أساس الوجود الإنسانى ويسميها كونفشيوس الوسط، ولنلاحظ أنه يوحد هنا بين ماهية الإنسان وبين أخلاقيته وخيريته، فجوهر الإنسان لديه إذن أنه كائن أخلاقى، فكأن الإنسان لو لم يعش وفقاً للفضيلة الكامنة فيه لخرج عن إطار الإنسانية الحقة. أما العنصر الثانى، فهو الانفعالات التى تستيقظ فى الطبيعة الإنسانية كانفعال الغضب، أو التهور، أو الخوف.. الخ (نفسه، ص 40).

والرجل الفاضل هو الذى يسير وفقا لطبيعته، فإن تيقظت لديه تلك الانفعالات ارتقى بها وكيف نفسه وفق الظروف واستطاع أن يدرك الطريق الوسط ويلزمه فى تصرفاته بلا إفراط أو تفريط، فالرجل الفاضل إذن هو ذلك الذى يقف الموقف الوسط بين ذاته المركزية وبين انفعالاته، وهذا هو القانون الأخلاقى الأمثل عند كونفشيوس. والفرد الذى يتصرف تصرفاً أخلاقيا هو الذى يستطيع تحديد القانون الأخلاقى بالضبط، فلا يعلو عليه فيخرج عن دائرة البشر، ولا يتصرف تصرفات دون المستوى، فيصبح فى كلتا الحالتين لا أخلاقيا بالمعنى الكونفشيوسى. ولعل كونفشيوس قد أدرك غموض هذه النقطة على الأفهام حيث يقول: «.. إننى أعرف لماذا لا يفهم كثيرون من الناس القانون الأخلاقى، فالأفراد ذوو الطباع السامية يعيشون فى مستوى أخلاقى يعلو القانون الأخلاقى، أى أعلى من ذاتهم الأخلاقية العادية. والأفراد ذوو الأخلاق المنحطة يعيشون فى مستوى يقل عن المستوى العادى للقانون الأخلاقى» (الانسجام المركزى، ف2).

ولعل المقارنة هنا بين كونفشيوس وأرسطو- فيلسوف اليونان الأشهر فى القرن الرابع قبل الميلاد- قد تكون مفيدة فى توضيح ما غمض من نظرية الأول وبيان مدى التشابه الشديد بينه وبين الثانى، فالأخير صاحب نظرية الحد الوسط، فالفضيلة عنده هى الحد الوسط بين طرفين كلاهما مرذول؛ فالشجاعة مثلاً فضيلة تمثل الحد الوسط بين- رذيلتين هما الجبن والتهور، والكرم فضيلة وسط بين الإسراف والبخل.. الخ (انظر: أرسطو، الأخلاق إلى نيقوماخوس، الترجمة العربية لأحمد لطفى السيد، الكتاب الثانى، 15- 95).

وهذه النظرية تعتمد على تحليل أرسطو هو الآخر للطبيعة البشرية التى رأى أنها تقوم على عنصرين؛ أحدهما الجزء العاقل والآخر الجزء غير العاقل، أما الجزء العاقل فهو ما يسمى لدى كونفشيوس بالذات المركزية أو الذات الإنسانية المحضة، أما الجزء غير العاقل فهو يقابل ما يسمى لدى الأول بالانفعالات. وضبط النفس أو السلوك الفاضل لدى أرسطو يكمن فى تحكم الجانب العاقل من الإنسان فى الجانب غير العاقل (أو الجانب الشهوانى). وهذا التحكم يتم على أساس إدراك الإنسان إدراكا عقليا محضاً وبإرادة حرة الحد الأوسط بين الطرفين المرذولين، ثم سلوك هذا الطريق الفاضل. فالنظريتان إذن متشابهتان تماماً إذا استبعدنا اختلاف الاصطلاحات المعبرة عن كلتيهما لدى الفيلسوفين. إلا أن فرقا يبقى بينهما هو أن أرسطو زاد على كونفشيوس بما لديه من عقل نظرى بحت يستطيع التأمل المحض فيكون التأمل غاية فى ذاته، وهو لذلك أسمى الفضائل، حيث يمارسه الإنسان دون حاجة المجتمع أو الناس، فعلى حين لا يكون الشجاع شجاعاً، إلا وسط مجمتعه و لا الكريم كريماً إلا بين الناس، يمكن للفيلسوف أن يمارس فضيلة التأمل دون حاجة للناس، فهو يحقق بها استقلاله. كما يعتبرها أسمى الفضائل لسمو موضوعها إذ إن أسمى موضوع يمكن للإنسان أن يتأمله هو الإله، كما أنها تحقق أكبر قدر من السعادة إذ أن لذة التأمل- كما يرى أرسطو- لا يتمخض عنها أى ألم على

حين أن ممارسة الفضائل الأخلاقية الأخرى قد يختلط ممارستها ببعض الآلام. فالمحـارب الـشجاع لا يظل منتصراً دائماً، بل إنه ولا شـك ينتـصر ويهـزم، كـما أن لـذة النـصر كثـيراً مـا يقلـل منهـا القلـق والاضطراب الذى يعانيه البطل.. وهكذا سار أرسطو مع منطق مذهبه الفلـسفى إلى النهايـة فقـدم هذه الفضيلة المثالية، فضيلة التأمل، فـضيلة الفيلـسوف بمـا هـو فيلـسوف، فاسـتنتج مـن ذلـك أن الفلسفة- بما أنها علم التأمل- هى أسمى العلوم، وأن الفيلسوف- بما أنه القادر وحده عـلى التأمـل المحض- هو أفـضل النـاس. ونـسى أنـه حيـنما انتهـى إلى هـذه النتـائج- رغـم أنهـا لـصالح مذهبـه الفلسفى- قد قلل من شأن نظرية الفضيلة كحد وسط بين رذيلتين، كما أنه بتفضيله لفضيلة التأمل قد غاب عنه التساؤل التالى: ماذا لو أن كل النـاس تحولـوا إلى مـذهب أرسـطو واعتنقـوا رأيـه عـن الفضيلة النظرية؟؟

إن النتيجة الخطيرة المترتبة على ذلـك التـساؤل توضـح لنـا إلى أى حـد كـان كونفـشيوس أكـثر توفيقاً من أرسطو حينما يتوقف عند تحليل تلك الأخلاق العملية، فالإنسان عنـده كـائن اجتماعـى ينبغى أن يشارك فى بناء مجتمعه- وهكذا كان هو نفـسه- متحليـاً بـالأخلاق الـسامية دون مغـالاة، حيث اعتبر كونفشيوس كما رأينا أن من الإفراط أن يغالى الإنـسان فيعـيش فى مـستوى أعـلى، يعلـو على القانون الأخلاقى، أى مستوى يعلو على ذلك الوسط الذهبى كما حدده. ولعل ذلك يقودنـا إلى التساؤل عن شخصية الحكيم الكونفشيوسى وصفاته؟!

إن كونفشيوس يرى « أن الكونفشيوسى كشخص يمتلك جواهر فى يده لكى يوزعها على النـاس، فهو يجمل نفسه بالعلم ليلاً ونهاراً ليكون قادراً على نصح من يطلـب النـصيحة وهـو يحـاول دائمـاً إكمال نفسه، ويقدس الأمانة.. ويفضل الموت على الذلة أو المـسكنة.. وحياتـه بـسيطة وهـو يمقـت الجشع والترف.. والكونفشيوسى يعيش مع المحدثين ولكنه يدرس التراث القديم. وهو قد يعـيش فى خطر واضطراب ولكن روحه تظل فى أمن واطمئنان، على أنه برغم ما يحيط به من أخطار لا ينـسى

إخوته فى الإنسانية الذين يقاسون الآلام.. وذلك هو شعوره بالمسئولية الاجتماعيـة.. وهـو فى سـلوكه يضع المعيشة فى سلام والانسجام مع الآخرين فوق أى اعتبار.. وهو يعجب بمن هم أذكى منه بـدون أن يحقد عليه..» (كتاب الطقوس، ف 41).

وهنا كذلك يبدو الشبه القوى بين شخصية الحكيم الكونفشيوسى وشخـصية الحكـيم الرواقـى التى رسم معالمها فلاسفة الرواقية عبر أجيالهم الثلاثة منذ زينون الرواقى فى نهاية القرن الرابع قبـل الميلاد وحتى ماركوس أوريليوس المتوفى عام 180 بعد الميلاد مرورا بسينكا وابكتيتوس وهما من أكثر الرواقيين اهتماماً برسم معالم هذه الشخصية المثالية للحكيم الرواقى الـذى يتـواءم حبـه للإنـسانية مع احترامه الشديد لنفسه، وهو لا يعبأ بالموت إن كان ذلك هو قدره المتحوم، ودون أن يسبب لـه ذلك أدنى ألم. ويعبر سينكا عن ذلك بوضوح فى مسرحيته «هرقل فوق جبـل أويتـا» فى قولـه : فمـن واجه النازلات بعقل سوى سلب الشرور قواها وثقلها». (الترجمـة العربيـة لأحمـد عـتمان. سلـسلة المسرح العالمى بالكويت، 1981م، ص 130). وفى قوله كذلك على لسان هرقل: «لا يا أمى حتى ولـو وقعت فوق رأسى هذه السماء نفسها واشتعلت فوق كتفى عربة فويبوس النارية فإن صرخـة بكـاء مشينة لن تتحكم فى عقل هرقل. حتى لو أن ألفا من الحيوانات المفترسـة مزقتنـى إربـاً إربـاً دفعـة واحدة». (نفسه، ص 185).

وهكذا فإن النظر فى أقوال كونفـشيوس وسـينكا يبـين أن ملامـح الحكـيم الرواقـى وثيقـة الصلة بصفات الحكـيم الكونفـشيوسى وشـديدة الـشبه بهـا. ولعـل ذلـك يرجـع إلى أن معظـم فلاسفة الرواقية كانوا من أصل شرقى وعلى الأخص زعيمهم زينون الذى كان من أصل فينيقـى. ولعل التحليل الكونفشيوسى لصفات الحكيم تتفوق على التحليـل الرواقـى أحيانـاً، فعـلى حـين توقف الرواقيون عند إقناع الإنسان بأن يرضى بما قسم له القدر وأن ينبذ الماديـات ويـتحكم فى انفعالاته ويعيش وفقاً لطبيعتـه العاقلـة، نجـد كونفـشيوس يـرى «أن الرامـى يمكـن أن يقـارن

بالحكيم فى بعض المواضع، فإذا أخطأ الهدف الذى كان يريد إصابته فيلفكر فى نفسه وليبحث فيها عن أسباب الإخفاق». (الإنسجام المركزى، ف 14).

وهـذا يعنـى أن كونفـشيوس لا يـرضى بالاستـسلام التـام للقـدر، إذ يجـب أن يـتحلى الإنـسان بالشجاعة فى مواجهة الأحداث، وأن يتحمل نتيجة أفعاله آملاً فى مـستقبل أفـضل، فهـو- كـما يـشير كونفشيوس فى عباراته السابقة- إن أخفق فى تحقيق أحد أهدافه لا يجب أن ينـدب حظـه و يـركن إلى أن قدره كان هكذا، أو أن قدره هو السبب فى فشله، بل عليه أن يبحـث فى نفـسه عـن أسـباب فشله ذلك، وهو واجدها بالضرورة فيها، فربما يكون الـسبب فى ذلـك الفـشل أنـه لم يقـدر مواهبـه وقدراته ولم يتصرف فى حدودها، وربما يكون السبب أنه أساء اسـتخدام الوسـائل للوصـول إلى ذلـك الهدف..الخ، «فالرجل الفاضل يكيف نفسه وفق الظروف التى تكتنف حياته، فلا يستهدف تحقيـق أية غاية خارجة عن وضعه.. وهو ينظم سلوكه ولا يطلب شيئاً من الآخرين، ومن ثم لا يـشكو مـن الناس ولا من حظه.. على حين أن الرجل الساذج الأحمق يرسم لنفسه أهـدافاً لا تتفـق وإمكانياتـه معتمداً فى تحقيقها على الصدفة والحظ». (الانسجام المركزى، ف 6).

ولعل أبلغ وصف للأخلاق الكونفشيوسية أنها إنسانية الطابع، «فالإنسان فيها مقيـاس الإنسان»، وهذا كونفشيوس نفسه يقول: «إن الفرد يريد أن يعـيش وفقـاً لقـوام الإنـسانية الصحيحة بدون أن يخـشى عقـاب، والـذى يكـره أن يعـيش فى تنـاقض مـع هـذه القواعـد، يستطيع أن يتخذ من نفسه مقياساً للأخلاق الفاضلة» (كتاب الطقوس، ف 32). ومـا أقـرب تلك العبارة من عبارة كانط Kant- الفيلسوف الألمـانى الـشهير- «فى نقـد العقـل العمـلى»، «افعل وكأنك تشرع قاعدة للناس جميعاً»، أى أن الإنسان فى نظر كانط حينما يـسلك فإنـه يجب أن يفعل ذلك الفعل الذى يمكن تعميمه على الناس جميعاً دون أن يعـود بـشر عـلى أى مـنهم. فهـو يـسلك إذن وفـق قاعـدة عامـة وليـست خاصـة بـه، وحـده، فالأسـاس فى

الأخلاق الإنسانية عند كانط كما كانت عند كونفشيوس يكمن فى إمكانية تعميم الفعل الفردى فيصبح فعلاً يمكن أن تفعله الجماعة الإنسانية ككل. فكأن الإنسان الفرد إذا ما كان فاضلاً حقا عند كليهما، تصلح تصرفاته للتعميم فتصبح قواعد أخلاقية عامة تصلح للتطبيق فى أى زمان وأى مكان.

ويبدو من ذلك أن المثالية الكونفشيوسية فى الأخلاق كالمثالية الكانطية فى كونهما يعودان بالأخلاق إلى الإنسان، فالمثالية عند كونفشيوس مشتقة من طبيعة الإنسان ذاتها، وهى كما أوضحنا من قبل مبنية على تحليل للطبيعة البشرية، ولذلك فهى لا تقوم على افتراض عالم آخر يلقى فيه الإنسان الثواب أو العقاب جزاء على أفعاله، إنما تنظر إلى الإنسان ككائن اجتماعى ينبغى أن يعيش حياة سعيدة هانئة مع غيره من البشر.

ومن هنا كان ارتباط الأخلاق بالسياسة عند كونفشيوس، فالأخلاق هى فى نظره المبدأ الأساسى لأى نظام اجتماعى سياسى مستقر، إذ لا يستطيع أى حاكم أن يقيم نظاماً اجتماعياً كاملاً إلا إذا عمل أولاً على الارتقاء بأخلاق الأفراد، فإذا استطاع كل فرد أن يسيطر على حياته النفسية، وأن يحقق الانسجام والتوازن الداخلى، أدى ذلك بالضرورة إلى انسجام المجتمع ككل واطمئنانه، ومن ثم أمكن أن يعيش أهله حياة اجتماعية سياسية مستقرة.

ولقد انتهى كونفشيوس بناء على ذلك إلى أن لا ضرورة للقوانين الوضعية التى يجب- حسب الأنظمة السياسية- الخضوع لها وإلا لقى الأفراد العقاب، إذ أن ضرورة تلك القوانين والحاجة لقضاة يشرفون على تنفيذها نشأت من الفصل بين الأخلاق والسياسة، لكن إذا ما ربطنا بينها انتفت هذه الضرورة وأمكن الاستغناء عن تلك القوانين التى تنظم العلاقة بين الناس اضطرارياً، فهو يقول معبراً عن ذلك «إذا قدت الناس وفق قوانين إجبارية وهددتهم بالعقاب فإنهم سيحاولون اتقاء العقاب، ولكن لن يتكون لديهم الشعور بالشرف والخجل. وكذلك إذا قدتهم

بالفضيلة ونظمت شئونهم بالتربية فإن علاقتهم ستقوم على أساس من الشرف والاحترام»، فـالأخلاق إذن فى رأى كونفشيوس تستهدف تكوين العلاقات بين الناس عـلى أسـاس مـن الفـضائل والـصفات الحميدة لا على أساس من القانون والإلزام والعقاب.

وبالطبع فإن هـذا المبـدأ لـدى كونفـشيوس مبـدأ مغـرق في المثاليـة، إذ أن الارتقـاء بـالأخلاق الفردية إلى هذه الدرجة التي تبدو معها ضرورة القوانين الوضعية غير ذات موضوع أو لا داعي لهـا مسألة فيها نظر، بمعنى أن هناك اسـتحالة منطقيـة في ذلـك، لأن الطبـائع الأنانيـة للأفـراد تـستلزم الخلاف، ومن ثم الصراع، ومن ثم كانت الحاجة لتلك القوانين التي تنظم العلاقـات بيـنهم، وكانـت الحاجة للهيئات القضائية التي تشرف على تنفيذ هذه القوانين ولضمان عدم مخالفتها.

وعلى أي حال فإن الربط بين الأخلاق والسياسية يعتـبر عنـد كونفـشيوس محـوراً أساسـياً مـن محاور فلسفته عموماً، وفلسفته السياسية خاصـة، مـن المبـادئ التـي لاقـت اهتمامـا شـديداً لـدى الفلاسفة من بعده. فقد كان هذا الـربط بـين الأخـلاق والـسياسة يمثـل حجـر الزاويـة في فلـسفتى أفلاطون وأرسطو. كما كان لهذا الربط أهميته وأولويته لـدى فلاسـفة الإسـلام خاصـة الفـارابي. وإذا كان ذلك المبدأ قد لاقى الكثير من النقد على يد فلاسفة السياسة منذ مطلع العصر الحديث خاصـة لدى مكيافيللى وهوبز، وأصبحنا- من تأثير ذلك- نعيش من جديد عالماً يفصل ساسته بـين الأخـلاق والسياسة مما كان السبب المباشر فى كل ما يعانيـه اليـوم مـن اضـطرابات وقلاقـل أدت إلى حـربين عالميتين طاحنتين، وربما أدت إلى حرب ثالثة قد تقضى على كل زرع وولد، فإن الأجـدر بنـا أن نعـود من جديد إلى ذلك المبدأ الكونفشوسى الأصيل. فهل هذا ممكـن أم أننـا سـنظل سـائرين في طريـق اللاعودة؟؟!

أهم مصادر الفصل الثاني

(1) Confucius : The Analects: Translated by Arthur Waley, London, 1938.

(2) Raymond Dawson: Confucius, Oxford University Press, 1981.

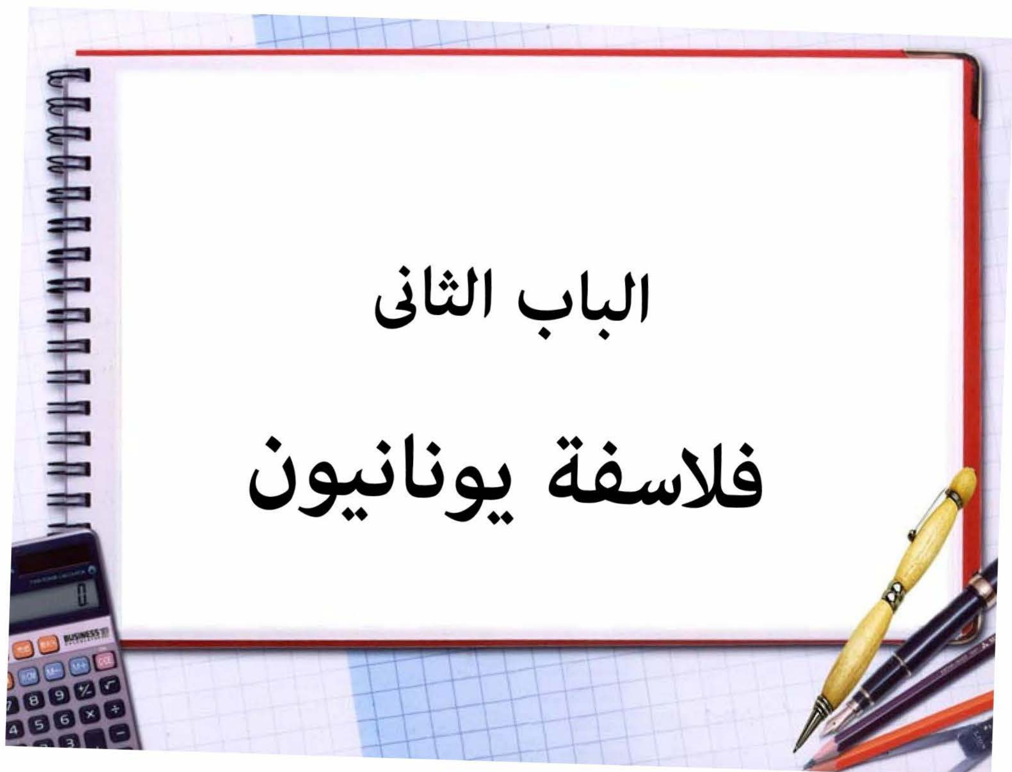
(3) Ch'u Chai and Windberg Chai: Confucianism: Barran's Educational Series , Inc New York , 1973 .

(4) Hughes (E.R) : Chinese Philosophy In Classical Times : London and New York , 1942.

(5) كريل و.ج: الفكر الصينى من كونفشيوس إلى ماوتسى تونج: ترجمة عبدالحميد سليم، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، 1971م.

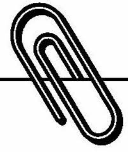
(6) حسن شحاته سعفان: كونفشيوس، مكتبة نهضة مصر، القاهرة، بدون تاريخ.

(7) فؤاد محمد شبل: حكمة الصين، جزءان، دار المعارف، مصر، 1968م.



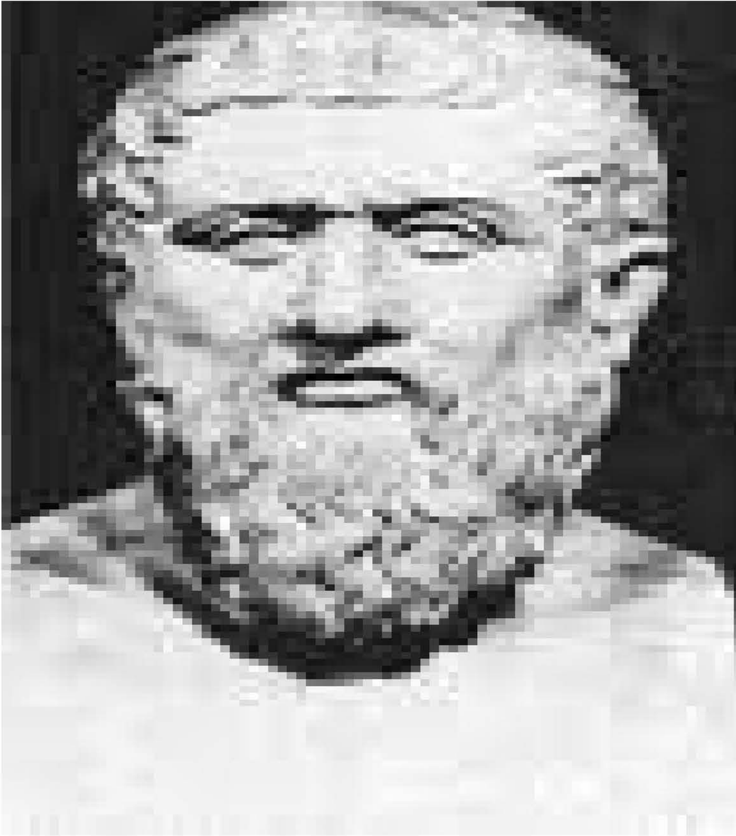
الباب الثانى

فلاسفة يونانيون



الفصل الثالث

بروتاجوراس.. فيلسوف التنوير اليونانى



الفصل الثالث

بروتاجوراس.. فيلسوف التنوير اليونانى

كلما ذكرت بروتاجوراس تتداعى إلى ذهنى عبارة هيراقليطس الشهيرة «إن الفرد الواحد عندى يساوى عشرة آلاف إن كان ممتازاً». وربما يكون ذلك لدور بروتاجوراس الهائل فى إيقاظ المارد الفلسفى اليونانى وإلهاب وعيه، فقد كانت أراؤه الجريئة أشبه بالصاعقة التى نزلت على رأس سقراط فجعلته يدور فى شوارع أثينا مدافعاً عن أصالتها وتقاليدها محاولاً درء خطر الآراء الفلسفية التى أطلقها بروتاجوراس والداعية إلى نسبية الوجود والمعرفة والأخلاق والتأكيد على فردية الفرد فى كل معتقداته وفى أى مجال كانت.

ولم يستطع سقراط أن يكشف لنفسه ولتلاميذه زيف المزيفين، وقصور علم العلماء لأنهم ادعوا العلم دون إدراك لماهية ما يدعون العلم به، وكان الدليل القاطع على فشل سقراط فى القضاء على الآراء السوفسطائية، التى تغلغلت فى المجتمع الأثينى هو الحكم عليه بالإعدام الذى صدق عليه معظم الأثينيين. ومهما قيل عن جهل أولئك الذين حكموا عليه هذا الحكم الظالم الذى أودى بحياة فيلسوف الفلاسفة، إلا أنه كان نتيجة طبيعية لاستعمال هؤلاء حقهم الديمقراطى الذى انتزعوه حينما انتزعوا حريتهم ودافعوا عنها أمام الدكتاتوريات الأرستقراطية الأثينية القديمة. وعلمهم السوفسطائيون كيفية استعمال هذا الحق والدفاع عن الرأى الحر حتى ولو كان خاطئاً.

وإن كان السؤال الذى يطرح نفسه هنا هو، هل كانت آراء بروتاجوراس الحرة الجريئة انعكاساً لما كان سائداً بالفعل من حرية

وديمقراطية، أم كانت هى التى ساهمت فى إذكاء الشعلة الديمقراطية وأشاعت جو الحرية الفردية السياسية بين اليونانيين؟!

إن سؤالاً كهذا لهو أصعب سؤال يواجه أى باحث فى فلسفة أى فيلسوف تنويرى كبروتاجوراس، فهو جزء من سؤال كبير، هل كانت آراء الفيلسوف انعكاساً لواقع معين، أو بمعنى آخر، هل الوقع هو الذى أفرز هذه الآراء التى عبر عنها هذا الفيلسوف أو ذاك، أم أن الفيلسوف قد أطلق هذه الآراء نتيجة استدلالاته العقلية الخاصة وعبقريته الفلسفية فأثرت فى الواقع وسرت بين الناس كسريان النار فى الهشيم؟!!!

وفى اعتقادى أن العلاقة بين الفيلسوف التنويرى و واقعه ليست محلاً للمناقشة؛ لأنه فى الوقت الذى يظهر فيه هذا الفيلسوف حاملاً هذه الآراء الجديدة يكون المجتمع بطبيعته مؤهلاً لها، فيتفاعل معها الناس ويعتنقونها، فيكون الفيلسوف فى هذه الحالة هو لسان حال الواقع ومعبراً عنه، وإن كانت بلورة هذه الآراء التى أطلقها هى نتاج عبقريته وحده. فالتلاقى بين عبقرية الفيلسوف وعبقرية المجتمع يكون أمراً تلقائياً. لقد بدأت ديمقراطية أثينا منذ بدأ الأثينيون يتصارعون فى مواقف ثلاثة إزاء تشريعات صولون Solon، وقد أطلقها فى عام 549 ق.م. وكانت تدعو إلى إلغاء نظلام الرق بسبب الديون، وإصدار قانون يعفى الابن من مساعدة أبيه إن لم يعلمه مهنة أو حرفة، وأن يكون الاشتراك فى الحكم على أساس مقدار الثروة. وقد وضع صولون بهذه التشريعات حجر الأساس للديمقراطية اليونانية حيث طالبت هذه التشريعات بالقضاء على نظام الحكم الارستقراطى وأعطت للطبقة الشعبية حق المشاركة فى نظام الحكم وتسيير شئون الدولة [1].

(1) انظر هذه التشريعات والتعليق على أهميتها بالنسبة للديمقراطية الأثينية فى د. مصطفى الخشاب: تاريخ الفلسفة والنظريات السياسية، مطبعة لجنة البيان العربى، الطبعة الأولى، القاهرة، 1953م، ص 76- 77.

- وكذلك د. إبراهيم دسوقى أباظة وعبدالعزيز الغنام: تاريخ الفكر السياسى، دار النجاح، بيروت 1973م، ص 11.

- وانظر أيضاً: تشارلز الكسندر روبنصن: أثينا فى عهد بركليس، ترجمة أنيس فريحة، مكتبة لبنان، 1966م، 25 وما بعدها.

وقد تشكل عن كل موقف من المواقف إزاء تلك التشريعات الصولونية حزب ونتج عن ذلك تبلور ثلاثة أحزاب تصارعت حتى انتصر حزب الجبل بقيادة بيزيستراتوس Peisistratus حوالى عام 517 ق.م. وبقوة الشعب ومنذ ذلك التاريخ بدأ الأثينيون يتنفسون الصعداء ويضيفون إلى مكاسبهم الديمقراطية مكاسب جديدة على يد كليستنيس الذى أكمل إصلاحات بيزيستراتوس الديمقراطية فألغى امتيازات الأرستقراطية ونقل الحكم إلى يد الجمعية الشعبية Eclesia التى تشكلت من كل المواطنين الأثينيين الأحرار، كما كون مجلس الخمسمائة أو مجلس البولا Boule الذى يعين أعضاؤه بالقرعة إمعاناً فى الديمقراطية وأصبح من سلطات هذا المجلس الإشراف على الإدارة التنفيذية والقضاء.

وجاء بريكليس بعد الإنتصار على الفرس ليوطد أركان الديمقراطية، ولا شك أن وصوله إلى الحكم بفضل مواهبه الخطابية كان عاملاً من عوامل تقبل الأثينيين السريع للدور السوفسطائى الذى مثله بروتاجوراس وجورجياس وغيرهم من الحكماء الذين انطلقوا يعلمون الناس الجدل والخطابة. ويبثون من خلال نماذجهم الخطابية الفلسفية التى حاربها سقراط ومات ولم يستطع القضاء عليها، وجاء بعده أفلاطون وكتب الكثير من محاوراته لمناقشة هذه الآراء وكان منها «بروتاجوراس » و «جورجياس» و «هيبياس» و «ثياتيتوس» و«السوفسطائى» ومع ذلك لم يستطع القضاء على تلك الآراء ولا على السوفسطائيين، ولم ينجح فى هذه المهمة إلا أرسطو بعد ذلك[1].

(1)-انظر: مصطفى النشار: نظرية العلم الأرسطية، دراسة فى منطق المعرفة العلمية عند أرسطو، دار المعارف، القاهرة، 1986م، الفصل الخاص برفض الصور الجدلية للعلم وتقنين الجدل، ص 51 وما بعدها.

لقد جاءت فلسفات هؤلاء الفلاسفة الكبار إذن فى واقع الأمر كرد فعل إزاء هذه الآراء الجريئة التى أطلقها بروتاجوراس ومعه ومن بعده تلاميذه من السوفسطائيين. وفى هذا الإطار نكتشف الدور الخطير الذى لعبه بروتاجوراس فى ازدهار الفكر الفلسفى فى أثينا عاصمة اليونان الفكرية حيث كانت هى المركز الحقيقى لانطلاق الحركة السوفسطائية[1]، ونكتشف أيضاً مدى الثورة التى حملتها أفكار بروتاجوراس مما دعا هؤلاء إلى الوقوف لآرائه بالمرصاد. ولكن هيهات لفلسفات محافظة أن تقضى على فلسفة تغلغلت فى النفوس وأصبحت كالهواء يتنفسها الأثينيون فتمتلئ صدورهم زهوا بحريتهم وبدمقراطيتهم ووعيهم، وتمتلئ عقولهم ثقة بقدراتهم اللامحدودة على صنع الحياة والسيطرة على ما حولهم بالفكر والعمل.

لقد كان هذا هو جوهر التفاعل بين بروتاجوراس والواقع الأثينى فى القرن الخامس قبل الميلاد رغم خروج بعض آرائه على التقاليد الأثينية، ورغم ما لاقته هذه الآراء من نقد وهجوم.

إن بروتاجوراس لم يكن أثينياً، بل كان من أبديرا موطن ديمقريطس والمدرسة الذرية. وقد ولد حسب أرجح الروايات فى حوالى عام 490 ق.م[2] وتتضارب الآراء إزاء نشأته فهناك رواية أبيقور التى تقول أنه قد نشأ فقيراً ولأسرة فقيرة حيث كان يعمل حطاباً فى صباه، ولقيه ديمقريطس أنذاك، فأعجب به وعرض عليه أن يكون تلميذا له فبقى فى صحبته إلى أن تعلم الفلسفة. وهناك رواية أخرى تقول إن والده كان من أغنياء أبديرا وقد كان صديقاً لإجزرسيس القائد الفارسى الذى غزا بلاد اليونان وقدم له الكثير من الخدمات مما جعله يطلب منه السماح لابنه أن يتعلم على يد المعلمين الفرس.

(1)- انظر:

- Kerferd: G.B.: The Sophist Movement, Cambridge University Press, 1981, P. 15.

-(2) Ibid. P. 42.

ويؤكد ذلك التضارب حول نشأة بروتاجوراس جهلنا بحقيقة تلك النشأة وإن كان بالإمكان التوفيق بين تعلمه على يد ديمقريطس، وتعلمه على يد الفرس، ففى فلسفته أثر التعاليم الفارسية وكذلك أثر آراء ديمقريطس، وليس فى هذا عجب حيث أن ثمة رواية ترجح تعلم ديمقريطس نفسه على يد مجوس الفرس[1].

وإذا ما تركنا طور النشأة من حياته، وجدناه يبدأ طوراً جديداً فى حوالى الثلاثين من عمره حيث بدأ حياة الانتقال من بلد إلى بلد، وقد جاب أنحاء المدن اليونانية يعلم أبناءها بالأجر كما اشتهر عنه حيث كان يتناول أجراً مرتفعاً، وجمع من ذلك ثروة طائلة كما يؤكد أفلاطون فى محاورتى «بروتاجوراس» و «مينون». وفى إطار تلك الزيارات زار أثينا ثلاث مرات ، وإن كان غالبية المؤرخين يرجحون أنه زارها مرتين فقط، كانت الأولى عام 444 ق.م. واستقبله فيها بريكليس حيث كان معروفاً فى أثينا من قبل[2]. أما الثانية فكانت فى عام 432 عندما نزل فى بيت كالياس، ومما يروى عن تلك الزيارات أنه قد حوكم فى أولاها حيث أثار كتابه «عن الآلهة» مشاعر الأثينيين وطالبوا بنفيه وأحراق كتبه فى ساحة المدينة، وإن كانت شهادة أفلاطون عن سمعة بروتاجوراس الطيبة طوال حياته فى «مينون» تنفى ذلك.

وعلى أى حال، فإن تلك المعلومات عن حياته لم تكن بحال موثقاً بها، فكل ما نعرفه عنه يقبل الشك فى صحته! وقد ظل بروتاجوراس ينتقل من مدينة إلى أخرى لا يهدأ ولا يمل الدفاع عن آرائه وتعليمها للآخرين إلى أن توفى عن عمر يناهز السبعين عاماً حسب رواية أفلاطون فى «مينون» وكان ذلك فى حوالى عام 421 ق.م.[3].

(1)- د. أحمد فؤاد الأهوانى: فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، دار إحياء الكتب العربية، الطبعة الأولى، القاهرة، 1954م، ص 217

Kerferd G.B. Op. Cit., P. 43.-(2)

Ibid., P. 42.-(3)

وقد ترك العديد من المؤلفات وهى حسب قائمة ديوجين لايرتوس« عن العلم أو عن الرياضيات»، و «عن الحكومة» و «فى الفضائل» و «فى الطبيعة الحقيقية للأشياء» و «فى الطمع» و «فى أخطاء البشر» و «فى الحجج المتناقضة» و «عن الآلهة»[1].

ورغم أن هذه المؤلفات قد فقدت ولم يتبق من بعضها سوى شذرات صغيرة إلا أنها تكشف لنا عن أصالته وقوة منطقه. ولعل من أشهر العبارات الفلسفية على الإطلاق، عبارته التى قال فيها « إن الإنسان مقياس الأشياء جميعاً» فهى محور فلسفته، حيث إنها أساس نظريته فى المعرفة فهى تعنى ضمن ما تعنى أن الإنسان هو معيار الوجود فإن قال عن شئ إنه موجود فهو موجود بالنسبة له وإن قال عن شئ إنه غير موجود فهو غير موجود بالنسبة له. وهنا أثار المفسرون مشكلة؛ هل قصد بروتاجوراس فى عبارته السابقة أن الإنسان ككل هو المعيار أم الإنسان كفرد! والحق أنه قصد الإنسان كفرد، فليس صعباً إدراك ذلك حيث أن الإنسان عنده ليس إلا أنا وأنت كفرد، وكلانا تقع فى خبرته الأشياء الحسية على نحو يختلف عن الآخر، فما أراه أنا فهو موجود بالنسبة لى، وما لم أره فهو غير موجود بالنسبة لى. وهكذا فحسم الأمر عنده يرجع للخبرة الحسية للفرد، وليس لخبرة الإنسان الحسية ككل كما يقول جومبرز[2] فحينما قال بروتاجوراس إن الإنسان مقياس الأشياء كان يعنى أن الحواس لدى كل منا هى معيار الوجود. وبما أننا نختلف حينما يدرك بعضنا ما لا يدركه الأخرون، فإن الإنسان هنا هو الإنسان الفرد والمعيار المعرفى هو الحواس وليس العقل أو أى أداة معرفية أخرى.

ولقد عرض أفلاطون لهذه النظرية التى توحد بين المعرفة والإحساس فى «ثياتيتوس» وناقشها حيث احتج قائلاً- على لسان

-(1) Ipid. P. 43.

-(2) Gombers, Greek Thinkers, Part I, P. 450.

سقراط- :لمِ اختار بروتاجوراس الإنسان ليكون بحواسه هو معيار المعرفة، لِمَ لم يختر البقر الوحشى أو القرد ما دامت تلك الحيوانات تمتلك نفس الحواس؟!. ومع كثرة الانتقادات التى وجهها أفلاطون إلى هذه النظرية البروتاجورية، إلا أنه لم يحسم النقاش إلا حينما كشف عن وجهة نظره بقوله على لسان سقراط «إننا لا نعرف بالحواس وإنما من خلال الحواس»[1]، فقد أكد بذلك على أن المعرفة لا تبدأ إلا حينما يتلقى العقل ما تنقله إليه الحواس ويحكم عليه، والمعرفة تبدأ فى رأى أفلاطون من هذه الأحكام العقلية على تلك المعطيات الحسية التى تنعكس على صفحة العقل بتوسط الحواس فالحواس ليست إلا معبرا تنتقل عبره تلك المعطيات الحسية، ومن ثم فهى لا تعرف وإنما تنقل مادة المعرفة إلى العقل.

وعلى أى حال فإن تلك الانتقادات لم تقلل من قيمة آراء بروتاجوراس، فقد بقى له الفضل فى زعزعة الثقة دائماً بكل ما هو مطلق أو فطرى مما يحلو للفلاسفة العقليين أمثال أفلاطون ترديده، فقد نجح بروتاجوراس فى التأكيد على ثلاث نقاط أساسية هى أولاً: أن المعرفة أساسها الإحساس وإن الإحساسات دائماً صادقة. ثانياً: أن المعرفة نسبية بكل ما تعنيه الكلمة. وعلى ذلك فقد أكد ثالثاً على أن الوجود متوقف على من يدركه. فلا وجود لشئ إلا بعد أن يدركه بخبرته الحسية المباشرة.

ولا شك أن بروتاجوراس بتأكيده تلك النقاط قد وضع أسس المذهب الحسى فى المعرفة ولم يفعل الحسيون المحدثون منذ جون لوك وكتابه «مبحث فى الفهم الإنسانى» ومن تابعوه أكثر من إحياء المذهب الحسى من جديد، وتأكيده من خلال تطور الدراسات والمعارف الإنسانية فى العصر الحديث.

(1)- انظر: أفلاطون: ثياتيتوس، الترجمة العربية للدكتورة أميرة حلمى مطر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1973م، ص 109-110.

ولقد انعكست هذه النظرية الحسية- النسبية فى المعرفة عند بروتاجوراس على فلسفته الأخلاقية، فقرر نسبية الفضائل كذلك، حينما أعلن أن الإنسان هو معيار الخير أيضاً، فما يراه خيراً فهو خير بالنسبة له وما يراه شراً فهو شر بالنسبة له.

والمحك هنا هو «النافع» أو «المفيد» فلا شك أن ما يراه أى إنسان خيراً بالنسبة له يرتبط بما يعود عليه بالنفع، وما يراه شراً يرتبط عنده بضرر يقع عليه، وهنا ظهرت بذرة نظرية المنفعة فى الأخلاق حيث كان توحيد بروتاجوراس بين الفضيلة والمنفعة. ومن ثم إعلانه الجرئ أن «الفضيلة ليست علماً» باعتبار أنها نسبية، فأى فضيلة لا تكون كذلك إلا بالنسبة لشخص معين، ومن ثم تنتفى عنها الصفة العلمية. وكان بروتاجوراس أكثر اتساقاً مع مبادئه الفلسفية حينما أكمل عبارته السابقة قائلاً «... وإنما تعلم»، فإن كنا نحن قد درجنا على أن العلوم هى التى يجب أن تعلم وأن يقوم بذلك معلمون محترفون، فإن بروتاجوراس وأتباعه يرون أن الفضيلة رغم أنها ليست علماً إلا أننا بحاجة لمن يعلمنا إياها. وبالطبع فإن هذا- كما أوضحت- مدعاة للغرابة والتعجب بالنسبة لعصرنا الحالى، لكن الأمر بالنسبة لهم لم يكن كذلك، فالسوفسطائيون كانوا يعلمون الناس الفضيلة على حسب ما يتصورونها ويحصلون على أجر هذا التعليم، وبالتالى فهم لا يعلمون المتعلم إلا ما يريد هو أن يتعلمه، فإن أراد أن يكسب قضية أمام المحاكم وهو فيها متهم بالقتل أو السرقة، فإن السوفسطائى يتكفل بتعليمه كيف يقنع القضاة ببراءته. ومن خلال ذلك يتعلم البراعة فى فن النقاش والجدل بشكل عام.

ولا ينبغى أن نتسرع فى الحكم بخطأ هذه النظرة السوفسطائية، فلها سندها من الواقع الأثينى، كما أن لها سندها الفكرى. إذ أن الأثينيين لم يكونوا يعتقدون- كما عبر عن ذلك سقراط بوضوح- أن السياسة والفضائل المختلفة مما ينبغى تعلمه، إذ بإمكان المرء أن يتعلم النحت على يد أحد النحاتين، والتصوير على يد أحد المصورين، والموسيقى وهكذا.. بينما لا يحتاج الأثينى وهو سياسى وفاضل بطبعه

حيث إن له الحق فى التحدث عن الحكم وكافة أمور المدينة، كما أنه يعرف الخير والشر ويميز بين السلوك الخير والسلوك الشرير، لا يحتاج لمن يعلمه السياسة أو الفضيلة، فالفضائل مفطورة فى النفس كما قال سقراط معبراً عن اعتقاد راسخ لدى الأثينيين.

أما بروتاجوراس فكان يرى غير ذلك، فهو يعتقد أن الإنسان لا يملك بالطبيعة شيئاً من الفضائل وإنما هو يتعلمها من بيئته ومجتمعه، ومن ثم فهو يحتاج لمعلم ليرشده إلى طريق الفضيلة ويلقنه إياها[1].

ولقد استند بروتاجوراس فى ذلك على تمييزه بين فكرتين أو اصطلاحين هامين هما: الطبيعة- Physis« والاتفاق- Nomos» فهو يميز بين الموجود بالطبيعة دون تدخل من الإنسان، وبين الموجود بالاتفاق أى من اصطناع الإنسان. ولا شك لديه فى أن ما نسميه فضيلة هو من نبت خبرة الإنسان العملية. وبالتالى فتصور الفضيلة من التصورات الاتفاقية التى اصطنعها الإنسان واتفق عليها بنى البشر، وإن كانوا يميزون عموماً بين الخير والشر، بين طريق الفضيلة وطريق الرذيلة، فإنهم يختلفون فيما بينهم فى مسميات الفضائل وتوصيفها، حيث إن كلا منهم يربط بين ما هو نافع ومفيد له وبين الفضيلة، فشرط الفضيلة النفع، وعلامة الرذيلة الضرر.

وهذا الفهم الأخير لنسبية الفضيلة هو ما جعل سقراط يثور فى وجه السوفسطائيين ويخرج عليهم، فرفض هذه النسبية مؤكداً أن الفضيلة دائماً واحدة رغم تعدد مسمياتها، وهى تكمن فى «إدراك الخير» حسبما يشير الضمير الأخلاقى للإنسان دونما حاجة لمعلم، فإن كان طريق الفضيلة يتحدد من خلال الاختيار بين بديلين، فإما أن أكون صادقاً أو كاذباً، إما أن أكون أميناً أو غير أمين، إما أن أكون عادلاً أو ظالماً..

-(1) Plato: Protagoras, Translated by B. Jowett, "The Dialogues of Platio" in the Great Books of the Western World" Vo. 7, London, 1952, PP. 323- 328.

الخ، فإن استفتاء هذا الضمير الحى يرشدنا دائماً إلى أن الخير هو سلوك طريق الصدق والابتعاد عن الكذب، طريق الأمانة، طريق العدل.. وهكذا، فرغم تعدد أسماء الفضائل إلا أنها فى جوهرها فضيلة واحدة هى كما أكد سقراط «إدراك الخير» وسلوك طريقه. من هنا كانت عبارة سقراط التى عارض بها العبارة السوفسطائية أن « الفضيلة علم لا يعلم».

لقد كانت المعارك الفكرية بين المبادئ السوفسطائية كما عبر عنها بروتاجوراس وبين سقراط وأفلاطون ومن بعدهما أرسطو، كانت تحسم على الصعيد الفلسفى النظرى لصالح هؤلاء الفلاسفة، بينما كانت الحياة الأثينية كما قلنا من قبل تتنفس تلك المبادئ البروتاجورية.

وإذا كنا مع سقراط وأفلاطون فى أن للفضيلة مفهومها المطلق الذى يجب أن نتمسك بثباته ونسلك طريقه- حيث أن الفضيلة لا تتجزأ وأن التسليم بنسبيتها تماماً يعنى انهيار الدعائم الأساسية لأى مجتمع مدنى متماسك، ولقد عبر سقراط عن هذا المعنى للفضيلة حينما صاح فى وجه أقريطون تلميذه الذى عرض عليه الهرب من السجن متحدثاً بلسان القانون الذى طالما احترمه وقدسه وطالب بالحفاظ عليه وطاعته «أتتصور مدينة لا يحترم أهلها القانون .. ألا تندك هذه المدينة من أساسها»[(1)]- إلا أننا رغم ذلك لا نملك إلا الإقرار مع بروتاجوراس بأن للفضيلة جانبها النسبى المتغير من مجتمع إلى مجتمع، ومن زمان إلى زمان، ومن فرد إلى آخر، فما نراه نحن اليوم سلوكا فاضلاً فى كثير من ميادين حياتنا لم يكن يرى فيه أجدادنا إلا شراً مستطيراً، وما نراه نحن فى الشرق سلوكاً فاضلاً قد لا يراه الغربى كذلك. وهذا لا ينفى بالطبع ما أكدناه من أن للفضائل جانبها المطلق الذى لا يتغير بتغير الزمان أو المكان أو الأشخاص.

(1)- انظر: أفلاطون: أقريطون، الترجمة العربية للدكتور زكى نجيب محمود فى "محاورات أفلاطون"، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1937م.

وعلى أى حال، فإن القيمة الأهم لآراء بروتاجوراس تكمن فيما آثارته هذه الآراء الجريئة التى أعلنها من مناقشات لم تتوقف بعد حول معنى الفضيلة.

بالإضافة إلى ذلك فإن آراءه الأخلاقية عن نسبية الفضيلة قد أدت به إلى الكشف عما هو أكثر أهمية حيث استنتج بناء عليها نظرية رائعة فى أصل الحضارة الإنسانية عموماً خلاصتها أن حضارة الإنسان من صنع الإنسان، فالطبيعة لم تهبه شيئاً، فالإنسان لم يملك شيئاً بالطبيعة اللهم إلا «النار والعلم بالصناعة» كما تشير «أسطورة بروميثوس»[1].

ولقد أحسن الإنسان استغلال قدراته العقلية والعلمية فى السيطرة على الطبيعة وتسخير كافة امكانياتها لخدمته، حيث أنشأ المدن وأقام الجماعات وبث فى حياته مفاهيم المدنية والعدالة والصداقة، كما أنشأ الفنون والصناعات. وباختصار فقد أنشأ كافة مظاهر الحضارة بنفسه حتى الدين واللغة. وقد نجح بروتاجوراس إلى أبعد حد حينما أكد على أن الإنسان قد أنشأ حضارته على دعامتين، هما العلم والعمل. وقد عبر عن ذلك بقوله «لا خير فى فن بلا تجربة أو تجربة بلا فن». وبمعنى أكثر وضوحاً « لا خير فى نظر بلا عمل» ولسنا فى حاجة إلى برهان على أن تساوق الفكر والعمل، وارتباط العلم بالسلوك هو مفتاح أى تقدم يحققه الإنسان وهو جوهر أى حضارة.

وبعد، فقد كان بروتاجوراس من دعاة الحرية، حرية الفرد إزاء أى سلطة أيا كانت اجتماعية كانت أو سياسية أو دينية، فلا سلطان على الفرد إلا نفسه ولا أحد يملك إجباره على الاعتقاد بأى معتقد. ولقد كان هو نفسه يعيش هذه الدعوة دون خوف أو تردد، فحينما سئل يوما عن الآلهة، هل يعتقد فى وجودها أم لا؟! كانت إجابته «أنه لا يستطيع أن يعلم إذا كانت الآلهة موجودة أو غير موجودة، ولا هيئتها ما هى لأن

(1)- انظر:

Plato: Protagoras, Eng. Trans. By Jowett, PP. 321- 323.

أموراً كثيرة تحول بينه وبين هذا العلم، منها غموض الموضوع وقصر الحياة»[1].

ولا شك أن هذا الرأى يتفق تماماً مع منطق فلسفته الحسية، فهو لا ينكر فى تلك العبارة وجود الآلهة، وإنما ينكر معرفته هو بها، وإنكاره لهذه المعرفة جاء نتيجة لأمرين؛ أولهما: غموض الموضوع، والغموض، هنا لا يفهم إلا بالقياس إلى التجربة الحسية التى يؤمن بروتاجوراس بأنها معيار المعرفة حيث لا يمكن أن نتيقن يوماً من وجود الآلهة عن طريق الخبرة الحسية. وثانيهما: قصر الحياة وهذا أمر يترتب على سابقه، فغموض الموضوع يرتبط هنا بقصر حياة الإنسان، فخبراته محدودة بعمره القصير. فلعله يقصد إذن أن الموضوع غامض على من كانت الحواس هى مرجعه الأساسى فى المعرفة، وعلى من كانت حياته مقصورة على جمع الخبرات الحسية التى لا يقع فيها أى خبرة مباشرة بالآلهة.

وقد انتقلت هذه التجربة الفكرية التى تنفسها بروتاجوراس وعبر عنها واعتبرها حقاً لكل الناس إلى أقرانه من السوفسطائيين فتبنوا دعوته إلى تحرير الأرقاء. وبناء على ما أثاره زعيمهم عن التعارض بين الاتفاق والطبيعة فى مجال الأخلاق والسياسية، أعلن يوريبيدس Euripides إنكاره للفوارق الاجتماعية القائمة على أساس المولد حتى بالنسبة للرقيق وكان ذلك موضوعاً شائكاً بالنسبة للأثينيين آنذاك فقال« إن هناك أمراً واحداً يجلب العار على الأرقاء هو الاسم ولا يفضلهم الأحرار فيما عدا ذلك فى شئ فكل منهم يحمل روحاً سليمة». ولقد أكد هذا الرأى الخطيب الكيداماس Alcidemas فى قوله بأن اللـه قد خلق كل الناس أحرارًا ولم تجعل الطبيعة أى واحد منهم عبداً»[2].

(1)- انظر: شذرات بروتاجوراس فى: د. أحمد فؤاد الأهوانى، فجر الفلسفة اليونانية، ص 304. وانظر: موقف بروتاجوراس بالتفصيل من الألوهية فى د. مصطفى النشار: فكرة الألوهية عند أفلاطون، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، 1984م، ص 81- 82.

(2)-جورج سباين: تاريخ الفكر السياسى، ترجمة حسن جلال العروسى، الجزء الأول، دار المعارف بمصر، ص 34- 35.

وقد شارك كل السوفسطائين فى تأكيد هذه الدعوة سواء كانوا من أتباع الإنسان كبروتاجوراس، أو من أتباع الطبيعة كأنطيفون الذى صدم الشعور اليونانى المحافظ صدمة قوية حينما أعلن عدم وجود أى فارق طبيعى بين الأغريق والبرابرة[1]. وقد كانت تلك الدعوة على طرفى نقيض من دعوة أفلاطون الذى تحفظ إزاء مناقشة موضوع الرق واعتبره أمراً مسلماً به فى «الجمهورية». ومن دعوة أرسطو الذى كان له اليد الطولى فى تبرير الرق والبرهنة على ضرورته فى المجتمع المدنى حيث إن الرقيق هو «الآله الحية فى المنزل» وأن نقص العبيد فى المدينة يعد نقصاً ينبغى استكماله. ومن ثم فقد وصل الأمر إلى إجازة الحرب من أجل «صيد الأرقاء»[2].

وهكذا يتكشف لنا شيئاً فشيئاً أبعاد الخلاف الفكرى بين بروتاجوراس وبين معاصره سقراط ومن بعده أفلاطون وأرسطو، فقد كان خلافاً أساسه تلك الآراء التنويرية الجريئة التى أطلقها هذا الفيلسوف الذى كان أصدق تعبيراً عن الروح اليونانية الشابة الأصيلة، تلك الروح التى ركز بروتاجوراس على أن يطلق لها العنان نحو كشف المجهول والسيطرة على الطبيعة وصناعة حضارة أكثر رقياً وتقدما.

ولن أخالف الحقيقة إذا قلت إن مكانته الحقيقية- من زاوية فلسفية وحضارية- لا تقل إن لم تكن تزيد فى اعتقادى عن مكانتهم جميعاً،

(1)-نفسه، ص 34- 35.
- وانظر: شذرات أنطيفون فى:
Freeman K., The Pre-Socratic Philosophers, Oxford, 1959, P. 398. -
- وترجمتها العربية فى: فجر الفلسفة اليونانية السابقة على سقراط لأحمد فؤاد الأهوانى، ص 293- 298.
(2)-أرسطو: السياسة، الترجمة العربية لأحمد لطفى السيد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1979م، ص 100 وما بعدها.

فقد كان ممثلاً لأول مذهب فلسفى منفتح فى تاريخ الفلسفة وإن كـان فى واقـع الأمـر ضـد فكـرة المذهب، فى حين كان هؤلاء يمثلون بدرجات متفاوتة أصحاب مذاهب مغلقة، ويكفيه فضلاً علـيهم أنه حول أنظارهم جميعاً إلى البحث فى الإنسان ومشكلاته، فكان أكبر ممثل للحركة الإنسانية التـى ظهرت فى أواخر القرن الخامس قبل الميلاد.

وإذا كان ذلك كذلك بالنسبة للعصر اليونانى، فإن مكانة بروتـاجوراس الفلـسفية قـد تـدعمت حينما تعدت عصره، فكانت آراءه أكثر قوة وتأثيراً بالنسبة للعصر الحديث، حيث شهد هذا العـصر إحياء للأراء البروتاجورية فى نسبية المعرفة والوجود، وبالذات فى نسبية الأخلاق، وقياس الخير والشر بما يترتب على السلوك من نفع للإنسان الفرد، فليس من شك لـدى أحـد الآن أن بروتـاجوراس هـو الجد الأول للبراجماتيين المعاصرين سواء على المستوى الفلسفى أو على المستوى الحياتى، إذ لا يمكن فهم أقوال هـؤلاء البراجماتيـين معزولـة عـن آراء جـدهم الأكـبر، فحيـنما يقـول ولـيم جـيمس "إن الحقيقى ليس سوى النافع الموافق المطلوب فى سـبيل تفكيرنـا، تمامـاً كـما أن الـصواب لـيس سـوى النافع المطلوب فى سبيل مسلكنا"[1]. و"أن المطلق ليس صحيحاً على أى نحو"[2]. فهل يمكن أن نشك لحظة فى أنه وأقرانه يمثلون بروتاجوراس العصر الحالى!!

ولقد كان شيللر – وهو أحد كبار الفلاسفة البراجماتيين- على حق حيـنما كتـب كتابـه "Why Protagora not Plato" معلناً أن بروتاجوراس هو جدهم الأول.

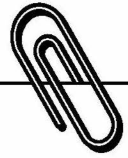
---

(1)-وليم جيمس: البراجماتية، ترجمة محمد على العريان، دار النهضة العربية، القاهرة، 1965م، ص 353.

(2)- نفسه، ص 357.

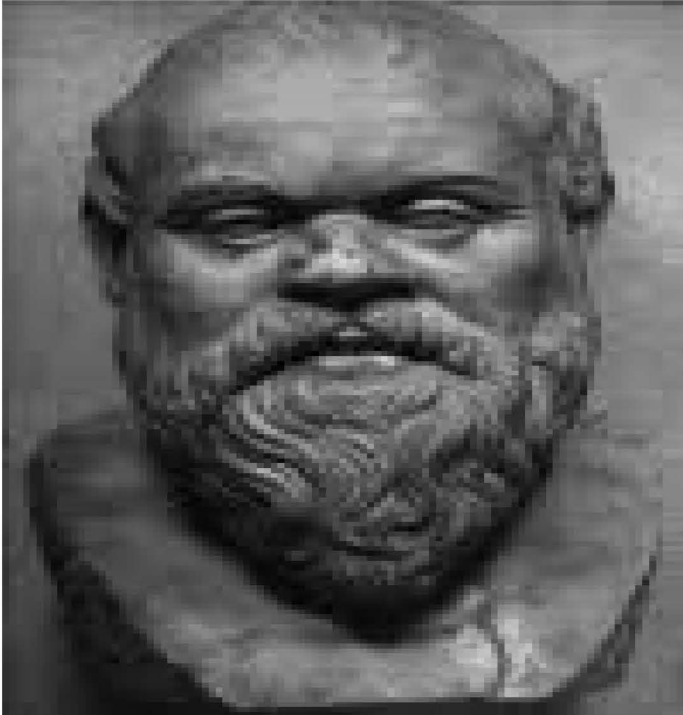
أما حياتنا المعاصرة العادية، فقد تخللتها نظرة نفعية مادية بروتاجورية تحكمت فيها بشكل يؤكد أننا نعيش عصراً بروتاجوريا جديداً مغلفاً بإطار براجماتى معاصر تسلل إلينا فى ثوب أمريكى خلاب. فهل يصلح هذا الثوب لنا، أم نحن بحاجة إلى سقراط جديد(*).؟!!

* -انظر: د. مصطفى النشار: هل من سقراط جديد؟!، مقال بمجلة القاهرة "القاهرية" تصدر من الهيئة المصرية العامة للكتاب، العدد 19.



الفصل الرابع

سقراط.. و «الموت فى سبيل الحقيقة »



الفصل الرابع

سقراط.. والموت فى سبيل الحقيقة

فى عام 470 قبل الميلاد ولد فى أثينا طفل يدعى سقراط لوالدين متوسطى الحال، فقد كان أبوه صوفرنيسقوس يعمل نحاتاً يكسب عيشه من بيع ونحت التماثيل وكانت أمه فايناريت تعمل قابلة (أى مولدة) ولضيق ذات اليد لم يستطع سقراط أن يكمل تعليمه وأخرجه والده من المدرسة وهولا يزال بعد فى حوالى الثالثة عشرة من عمره، ولكن الصبى لم يضق ذرعاً فلم يتهم والده بالتقصير ولم ينهال على والدته سباً، بل قال إن ما تعلمته من المدرسين يكفينى ولن أنساه أما ما سأتعلمه من الحياة ورجال المدينة فهو ما سيجعلنى رجلاً صالحاً حقاً. وخرج الصبى إلى الحياة حيث حاول بعد ذلك أن يتعلم صنعة الأب فذهب إلى مرسمه وبهرته مهارة والده فى ضرب الحجر وإخراج التماثيل فى أبهى صورة فسأله: كيف يا أبى تستطيع تقدير مدى العمق الذى تشق إليه الحجر وهو بهذه الصلابة لتظهر ملامح الأسد بهذه الدقة؟ فأجابه والده: يا بنى إننى لا أفعل شيئاً أكثر من أننى أجيد تصور الأسد داخل الحجر وأتصور أنه سجين وعلىّ أن أطلق سراحه.

لكن سقراط لم يفهم آنئذ ماذا يقصد والده بهذه الإجابة الغامضة لكنه تذكر ما قالته له أمه حينما سألها ذات يوم عن كيف تجيد توليد السيدات الحوامل وعن سر مهارتها فى هذه الصنعة، فقد قالت شيئاً قريباً مما قاله والده، حيث أجابت: أننى يا بنى لا أفعل شيئا أكثر من أننى أحاول مساعدة الطفل على الانطلاق من رحم أمه!!

وكان هذا هو الدرس العظيم الذى حفظه سقراط ووعاه عن والديه فيما بعد، فحينما شب الصبى عن الطوق وأصبح رجلاً بين الرجال، وجد

مدينته أثينا تعج بالرجال الذين يكثرون النقاش والجدل، فهم لا يتوقفون لحظة عن الحوار الصاخب والضجيج المستمر، فى السوق، فى المنازل، فى المدارس، فى النوادى، وفى الشوارع، فى الصباح وفى المساء وفى النهار وبالليل، الكل يتناقش حول كل شئ وفى أى موضوع. وتصور سقراط للحظات أو لأيام أنه فى مدينة كل أهلها حكماء وكل الوافدين عليها أيضاً كذلك.

ولذا فضل أن لا يتدخل فيما لا يعنيه واكتفى بموقف المتفرج الذى يشاهد كل ذلك دون أن يدعى أنه يدخل فى زمرة هؤلاء الحكماء، إلى أن حدث ما غير مجرى حياته الهادئة حينما أتى أحد الأصدقاء وكان يدعى خيريفون وأخبره أنه سأل كاهنة معبد دلفى عن أحكم الناس فقالت: إنه سقراط. ودهش سقراط لكن لم تطل دهشته كثيراً فقد أدرك المقصود بذلك، فهو لم يكن يوما من المدعين للحكمة وربما يكون فى هذا هو أحكم الناس. ولكنه أراد التأكد من استتاجه هذا، ولشد ما كان دهشته حينما بدأ يسأل من يدعون الحكمة والعلم كل فى مجاله ووجد أنهم جميعاً لا يعرفون ماهية (أى جوهر) ما يدعون العلم به؛ فلاخيس الذى يدعى الشجاعة لا يعرف ما هى الشجاعة، وخارميدس الذى يدعى الحكمة والاعتدال لا يعرف ما هى الحكمة ولا ما هو الاعتدال، وأوطيفرون الذى يدعى أنه أتقى الناس لا يعرف ما هى التقوى..

وهكذا تكشف لسقراط تلك الحقيقة المفزعة!! أن الأثينيين لا يعرفون شيئاً. إنهم جماعة من الجاهلين، فالذى يعتقد أنه فاضل لا يعرف شيئا عن ما هية الفضيلة والذى يدعى المهارة فى صناعة معينة لا يعرف معنى المهارة أو ما هية صناعته، والذى يدعى التدين لا يعرف معنى التدين الحقيقى ولا يعلم ماذا تعنى العبادة ولا لمن تكون!!

وتحسر سقراط كثيراً على قومه وعلى مدينته، فقد كانت أعظم المدن، لقد هزمت الفرس وقهرتهم فى موقعة سلاميس البحرية وهى المدينة الصغيرة وهم من هم فى قوة العدة والعدد، وكانت مدينة

الشعراء العظام، مدينة هوميروس صاحب الألياذة والأوديسة، وهزيود صاحب الأعمال والأيام وغيرهما، كانت مدينة يحافظ أهلها على القانون ويقدسونه ويحترمون أحكامه، كانت مدينة الأخلاق الأرستقراطية الرفيعة والأمجاد السياسية والحربية الفريدة، فأين ضاع كل ذلك ولماذا أصبحت مدينته تعج بالأغراب من السوفسطائيين الذين أشاعوا بين الناس فوضى الاعتقادات والأحكام وملأوا عقولهم بحب الجدل لمجرد الجدل، وعلموهم كيف يقلبون الحق باطلاً ويلبسون الباطل ثياب الحق فأصبح الشر خيراً؟! وكيف أقبل أهل أثينا على هؤلاء الأغراب يتعلمون منهم هذه التعاليم الفاسدة الغريبة ويدفعون لهم لقاء تعلمها هذه المبالغ الباهظة؟!

ولكن سقراط لم يتوقف عند حد هذه الحسرة وذلك الألم الذى اعتصر نفسه على قومه، بل أخذ على عاتقه مهمة إصلاح حال قومه ومدينته، فهجر زوجته وأهمل مطالب أولاده وخرج إلى الشوارع والأسواق والمنتديات يناقش قومه ويفرغ عقولهم من تلك الأفكار الرديئة ويبصرهم بما هم فيه من جهل مطبق يهدد المدينة بالانهيار- فلم تكن المدينة عنده هى الطبيعة الساحرة أو الأبنية الفاخرة بل هى الناس وإن تغلب على الناس شيطان الجهل وسكنت عقولهم الأفكار الخاطئة السطحية فهى منهارة لا محالة- وقد روى لنا أفلاطون وهو أعظم تلاميذ سقراط فى محاوراته التى ألفها تخليداً لذكرى أستاذه كيف أخذ سقراط يفرغ تلك العقول مما علق بها من علم زائف وادعاءات كاذبة.

كما روى لنا اكسينوفون المؤرخ فى مذكراته أمثلة عديدة لتلك المناقشات التى دارت بين سقراط ومدعى الحكمة ومنهم جلوكون شقيق أفلاطون، فقد كان شاباً لم يتجاوز العشرين من عمره ورغم ذلك ركبه الغرور وتاقت نفسه للمشاركة فى سياسة المدينة ورغب أن يكون أحد حكامها وحاول أفلاطون أخوه وكان يكبره بعدة أعوام أن يثنيه عن عزمه ويعيده إلى طاعة أهله لكنه فشل، فقدم إليه سقراط وأخذ

يحاوره بطريقته التهكمية الشهيرة، حيث بدأ بحديث انتفخت له أوداج جلوكون حيث عظم من شأنه ومن علمه وادعى أمامه أنه يجهل أمور السياسة والحكم وطلب أن يستفسر منه عن بعض الأمور التى يلزم الحاكم معرفتها كالاقتصاد وفنون الحرب ورحب جلوكون ولكن جاءت أسئلة سقراط عن دقائق تلك الأمور التى كان يجهلها جلوكون فجاءت إجاباته معبرة عن سطحية اكتشف معها أنه لا يعلم ما يلزم الحكام من علم دقيق بالاقتصاد والعلوم العسكرية فضلاً عن أن مفهومه عن العدالة لم يتضح، فأقر بجهله وعاد إلى رشده.

وهكذا كان شأن سقراط دائماً مع مدعى العلم ومزيفى الحقائق. ولكن هذه المهمة التى تبناها وأفنى عمره فى تحقيقها كان لها آثارها السلبية الشديدة عليه، فقد اتهمه الأثينيون بأنه أفسد الشاب الأثينى واتهموه كذلك بأنه كافر بالآلهة كما اتهم بأنه يبحث فيما تحت الثرى والأمور الطبيعية وفى السحر والشعوذة.

وقُدم بناء على ذلك للمحاكمة، ورغم أن هذه التهم كانت ملفقة ولها خلفيتها السياسية إلا أن سقراط وقف فى ساحة المحكمة الأثينية يدافع عن نفسه ليس ضد هذه التهم فقد، بل عن قيم المدينة المتوارثة التى أضاعها أهلها وعن حرية الفكر المقدسة التى أهدروها، فقد أوضح لهم زيف هذه التهم بقوله أنه لم يفسد الشاب لأنه إن كان هو المفسد فمن هو المصلح، إن المصلح دائماً واحد بينما المفسد هم الكثرة، وأوضح أنه قد قام بمهمة الإصلاح التى كلف بها من الآلهة فحاول إعادة المدعين إلى رشدهم وتجمع حوله الشباب ليشاهدوا بأعينهم كيف يتساقط المدعون، كما أنه حاول طوال حياته أن يعلم الشباب مثال العدالة الحقة وطريق تحقيقها فى المدينة بعدما انقلبت الموازين وضاعت القيم، فكيف يتهم بالإلحاد وهو يؤمن بهذه الرسالة الإلهية ويهب حياته لتنفيذها، إن المؤمن بآثار الآلهة يؤمن بالآلهة نفسها و مجال للتشكيك فى اعتقاده بوجود الآلهة. وروى لهم كيف أنه كان يقدس قانون المدينة ويحترمه وكيف أنه عارض رغبتهم فى محاكمة قواد حملة الأرجينوسا جماعة

لمخالفة ذلك لنص القانون الأثينى.

أما عن التهمة الثالثة فقد دافع عن نفسه باختصار قائلاً: أيها الأثينيون إن الحق الصريح أننى لم أكن من الباحثين فى الطبيعة يوماً. وقد كان سقراط هكذا فعلاً، فقد هاجم الفلاسفة السابقين عليه الذين بحثوا فى أصل العالم الطبيعى من داخل العالم الطبيعى أى أولئك الذين كانوا يرون أن أصله إما الماء كما قال طاليس أو الهواء كما قال انكسيمانس أو النار كما قال هيراقليطس أو العناصر الأربعة مجتمعة كما قال انكساجوراس وانبادوقليس، فلقد هاجمهم وشبههم- كما يقول اكسينوفون- بالمجانين حيث أنهم يختلفون فيما بينهم كاختلاف المجانين فيما يدعون حول ذواتهم. لقد كان سقراط يردد دائماً أن الإنسان مهما بحث فى الطبيعة وحاول تفسيرها فلن يصل إلى معرفة أسرارها لأن من يملك ذلك فقط هو الإله الذى صنعها، ولذلك فقد كان يدعو الإنسان إلى أن يعرف نفسه أولاً فهو إن أدرك طبيعته أدرك أنه أيضا صنيعة الإله مثله مثل أى كائن أو أى شئ طبيعى آخر.

ولكن غوغائية المحكمين ورغبتهم فى التخلص من هذا الرجل- الذى أقلق راحتهم وكشف عن تفاهتهم بدا وكأنه يعلو بطبيعته السامية على طبائعهم الأنانية – جعلتهم لا يلتفتون إلى هذا الدفاع الذى كان كفيلاً بتبرئته، ويصوتون ضده بأغلبية ضئيلة. وكان ذلك يعنى الإقرار بذنب سقراط ووجوب معاقبته. ولذلك فقد طلبوا منه -حسب القانون الأثينى- أن يقترح لنفسه عقوبة ولكنه رفض ذلك- رغم إلحاح تلاميذه عليه بأن يطلب دفع غرامة يتولون هم دفعها عنه- قائلاً: أن على الدولة أن تكرمة، وتخصص له معاشاً استثنائياً، وأضاف أنه لو خرج من ساحة المحكمة بريئاً فسيواصل مهمته فى إصلاح حال المدينة. فأعيد التصويت على عقوبته وجاءت الأغلبية الساحقة تطالب بإعدامه. ووقف سقراط بعد ذلك فى ثقة وثبات فشكر من صوتوا لصالحه وعفا عن الآخرين ثم أردف قائلاً: والآن أنا إلى الموت وأنتم إلى الحياة فأينا مصيره أفضل!! العلم عند الإله!!

ولقد نفذ الحكم وأعدم سقراط بشرب السم بعد شهر قضاه فى السجن يحاور تلاميذه ويعلمهم درس الثبات على المبدأ وسلوك طريق الفضيلة بوحى من الاتزان والعقل لا بوحى من العاطفة والهوى. ورفض أثناء ذلك أكثر من عرض عرضه عليه تلاميذه بالهرب من السجن، ولشد ما نهرهم على ذلك وذكرهم بضرورة احترام القوانين وتنفيذ أحكامها فمهما كان الحكم ظالماً يجب تنفيذه، فاحترام القانون يعنى استمرار المدينة وهو علامة المدنية والتحضر، إذ لا يمكن أن نتصور مدينة لا يحترم أهلها القانون. إنها لن تكون مدينة بل جماعةمن الرعاع الذين يعشيون وفقاً لغرائزهم لا وفقاً لعقولهم وتمدينهم.

لقد مات سقراط فى عام 399 قبل الميلاد، ورغم أنه لم يكتب شيئاً إلا أنه بهذه الحياة الحافلة التى عاشها كسلسلة من المواقف العظيمة أثر فى تلاميذه ومعاصريه وفى تاريخ الفكر الإنسانى تأثيراً لا يدانيه تأثير أى فيلسوف آخر. ولقد تحقق من هذه المواقف ما أراده سقراط، فقد استعادت أثينا مجدها وأصبحت منذ ذلك التاريخ قبلة يقصدها المفكرون وكعبة يحج إليها كل من ينشد العلم والمجد، فأصبحت منارة الحضارة والعلم اليونانى وشهدت على يد أفلاطون وأرسطو أزهى عصور الفكر الإنسانى فى التاريخ.

ولا أدرى لماذا تقفز إلى ذهنى دائماً صورة سقراط وتتماثل أمامى أحداث حياته كلما فكرت فى أوضاعنا الحالية. إن مجتمعنا المعاصر هو مجتمع أثينا فى عصر سقراط، فحياة أهله أشبه بحياة أهل أثينا آنذاك، وتدهور عاداته وتقاليده أشبه بما ساد أثينا، وتدنى أوضاعه وضياع قيمه واضطرابها من تأثير الاغراب هو ما عاشه أهل أثينا فى تلك الأثناء. إن السوفسطائيين فى عصرنا كثيرون، فهل من سقراط جديد يحمل المصباح ويتحمل المسئولية ويبشر بميلاد فجر مجد فكرى نتمناه؟!

أهم مصادر الفصل الرابع

- أفلاطون: الدفاع: الترجمة العربية لزكى نجيب محمود، فى "محاورات أفلاطون"، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1937م.

وكذلك ترجمة عزت قرنى، فى "محاكمة سقراط"، القاهرة، دار النهضة العربية، 1973م.

- أفلاطون: أوطيفرون: ترجمة زكى نجيب محمود، فى "محاورات أفلاطون".

وكذلك ترجمة عزت قرنى فى "محاكمة سقراط"

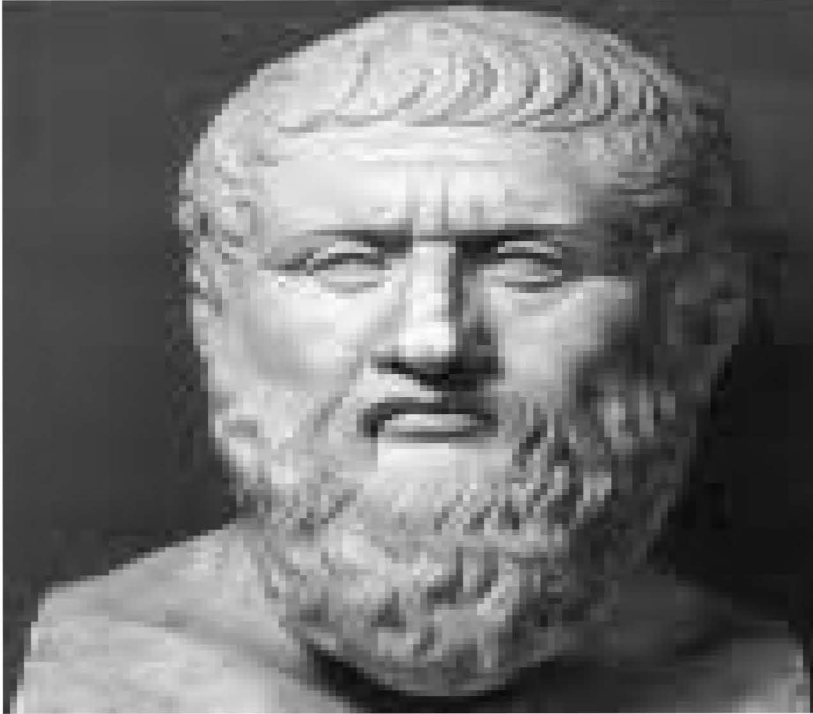
- أفلاطون: أقريطون: نفس الترجمتين العربيتين.
- كوراميس: سقراط الرجل الذى جرؤ على السؤال: ترجمة محمود محمود، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، 1956م.
- أميرة حلمى مطر: الفلسفة عند اليونان، القاهرة، دار النهضة العربية، 1977م.
- يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية: القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط3، 1953م.
- مصطفى النشار: فكرة الألوهية عند أفلاطون وأثرها فى الفلسفة الإسلامية والغربية، بيروت، دار التنوير للطباعة والنشر، 1984م.

- Burnet: Greek Philosophy from Thales to Plato, London, Macmillan and Co. Ltd,1961.
- Guthrie: Socrates, Cambridge at the University Press, 1971.



الفصل الخامس

أفلاطون.. والكهف



الفصل الخامس

أفلاطون.. والكهف

ولد أفلاطون بن أريستون لأسرة عريقة فى أرستقراطيتها ونسبها الإلهى فى عام 428 قبل الميلاد فى فترة عصيبة كانت تشهدها مدينة أثينا وتركت تلك الأحداث العصيبة المتلاحقة أثرها البالغ عليه فيما بعد، فحينما ولد لم يكن قد مر عام على وفاة زعيمها الكبير بريكليس. ولم يكد الصبى يبلغ الرابعة عشر من عمره حتى فقدت أثينا أسطولها فى صقلية. وحينما بلغ الثانية والعشرين تقريباً هزمت من أسبرطة وحطم الأسبرطيون أسوارها واستولى على الحكم فيها الطغاة الثلاثون وقد كان منهم كريتياس ابن عم أمه كما كان خارميدس خاله أحد معاونيهم. ولما كان أفلاطون قد بلغ حوالى الرابعة والعشرين من عمره آنذاك فقد كان بإمكانه بمساعده أخواله المشاركة فى الحكم ولكنه رفض أن يشارك فى مظالم هؤلاء الطغاة أسوة برفض سقراط لذلك، فقد كان أفلاطون فى ذلك الوقت قد اتصل بسقراط واختاره دون سواه من معلمى أثينا ليتتلمذ على يديه. وحتى ذلك الحين كان أفلاطون يحلم بالمشاركة فى حكم مدينته ويتحين الفرصة المناسبة لذلك. ولكن هذا الحلم قد تحطم نهائياً فى عقله حينما بدأت الديمقراطية حكمها بعد ذلك بإعدام سقراط.

ولقدكانت هذه الحادثة- فيما يبدو- هى الفصل بين عهدين فى حياته، عهد الثقة فى إصلاح أحوال المدينة عن طريق المشاركة فى الحياة السياسية، وعهد بدأ يقتنع فيه أن طريق المشاركة فى الحياة السياسية ليس مفروشاً بالورود، فهو يعيش فى ظل مجتمع إما يحكمه الطغاة أو الغوغائية، وليست هذه هى البيئة الصالحة للإصلاح المنشود،

فلابد من العمل على تغيير هذه البيئة أولاً تغييراً جذرياً.

وقد وصل أفلاطون إلى تلك القناعة بعد سلسلة من الزيارات التى قام بها لمختلف المدن اليونانية خاصة المدن التى تستوطنها المدارس الفلسفية كقورينائية وميجارا وجنوب إيطاليا كما زار بعض المدن الشرقية خاصة فى مصر القديمة. وكانت من بين تلك الزيارات زيارة هامة هى التى أوصلته إلى تلك القناعة هى زيارته لمدينة سيراقوصة حيث تلقى دعوة من ملكها ديونيسيوس فذهب على أمل أن يجد هناك تلك البيئة الصالحة لتطبيق فلسفته السياسية التى كانت قد بدأت تتبلور فى ذهنه، ولكن خاب ظنه مرتين؛ مرة مع ديونيسيوس الأول ومرة أخرى مع وريثه ديونيسيوس الثانى. وفيما بين هاتين المرتين وكنتيجة للمصير المؤسف الذى كاد ينتهى إلى حتفه من زيارته الأولى، اقتنع أفلاطون أنه لا سبيل إلى الإصلاح إلا إذا بدأ من الصفر، أى إلا إذا بدأ بتغيير البيئة السياسية، وهذا التغيير كما تصور أفلاطون يتم من خلال تنشئة الشباب على حب الفلسفة واحترامها وذلك من خلال نظام تربوى قدمه فى محاورته الشهيرة "الجمهورية"، لكن كيف يتم له تنفيذ ذلك النظام؟!

إن بداية الطريق تمثلت عنده فى تأسيس مدرسته الفلسفية الخاصة- وكانت أول المدارس الفلسفية فى أثينا- ومنذ ذلك الحين بدأ اتجاهه التأملى فى الفلسفة حيث اختار حديقة البطل أكاديموس فى أطراف أثينا وأسس عليها المدرسة وأطلق عليها الأكاديمية واتخذ فيها أسلوباً جديداً فى التعليم هو أسلوب الحوار والنقاش، كما اقتصرت المدرسة على قبول الطلاب من ذوى الاهتمامات العلمية الخالصة وخاصة علماء الرياضيات، فقد كانت أشبه بمعاهد العلم المتخصصة الراقية فى عصرنا، ولا عجب أن اتخذ اسم الأكاديمية هذا المدلول العلمى الراقى منذ أفلاطون إلى يومنا هذا.

ولقد كان الكشف الأعظم لأفلاطون الذى أعلنه لتلاميذه فى عالم الفلسفة وهو ما أسماه "نظرية المثل"- المثال يعنى الوجود الكلى الثابت

للأشياء والتصورات وهو الوجود الحقيقى- يعتمد على إقتناعه بأننا نعيش فى عالم من الظنون والأوهام وسنظل كذلك إن ظللنا نتعلق بعالمنا الأرضى المحسوس، فالحقيقة ليست فيه، بل هو نفسه ليس حقيقياً. ولن ندرك ذلك إلا بتمزيق تلك القيود التى تربطنا إليه، وفك حصار الشهوات التى تحجب عنا طريق كشف الحقيقة. ولكن صعب على التلاميذ فهم هذا الحديث النظرى الغامض، فعبر لهم أفلاطون عن فكرته بتشبيه- قاربت شهرته شهرة أفلاطون نفسه- هو "تشبيه الكهف" فقال لهم: إننا أشبه ما نكون فى حياتنا الأرضية هذه بأناس قيدوا بالسلاسل إلى جدار كهف مظلم ولم يروا فى حياتهم سوى تلك الظلال التى ترتسم أمامهم على ذلك الجدار من خلال فتحة الكهف المواجهة لهذا الجدار، فهم يرون ظلالاً لأشخاص وأشياء ويعتقدون بالطبع أن هذه الظلال هى الحقيقة لأنهم لا يرون سواها. ولكن ماذا يحدث لو استطاع أحد هؤلاء الناس أن يفك قيده ويتسلل خارجاً من الكهف؟!

إن هذا الشخص سيكتشف حينذاك فقط أنه كان واهماً حين ظن أن حياته السابقة فى الكهف كانت حياة وأن ما رآه خلالها كان أشياء حقيقية. وسيعرف لأول مرة أن هذا الذى ظنه الحقيقة ليس إلا الظلال والأشباح لأشياء أخرى تمر الآن أمامه وهى الأشياء الحقيقية حقاً.

ولقد كان هذا التشبيه هو نقطة الارتكاز والانطلاق عند فيلسوفنا. فقد استنتج منه أن علينا أن نبحث عن الحقيقة جاهدين وليس طريق الوصول إليها سهلاً لأننا فى نظره مقيدون بسلاسل من الصعب التخلص منها وهى شهواتنا، وحبنا الشديد لهذا العالم الأرضى الفانى. إذ لا يستطيع التخلص من هذه السلاسل إلا ذلك الأنسان القادر على التغلب على شهواته وكبح جماح نفسه، وكبح جماح النفس لا يكون إلا بأن يتغلب العقل على قوتى الشهوة والحماسة (الغضب)، فالنفس الإنسانية فى رأيه ذات قوى ثلاث هى قوة الشهوة التى تكون النفس الشهوانية وقوة الغضب والحماسة التى تكون النفس الغضبية وقوة العقل التى

تكون النفس العاقلة، وكل منا لديه هذه القوى الثلاثة لكن بدرجات متفاوتة فإن تغلب العقل على قوتى الشهوة والغضب كان الإنسان أميل إلى طريق الفلسفة وكان باستطاعته اكتشاف عالم الحقائق (عالم المثل). وإن تغلبت القوة الغضبية كان الإنسان أميل إلى الشجاعة الفطرية فيصبح محارباً شجاعاً، وإن تغلبت قوة الشهوة فهو إنسان عادى بين عامة الناس الذين لا يتميزون بشئ، لكن باستطاعتهم إن كافحوا شهواتهم وتغلبوا عليها فى نفوسهم أن يرتقوا إلى طبقات أعلى فيصبحون من المحاربين أو من الفلاسفة.

ولما كان أفلاطون قد أقنعنا من قبل بأننا جميعاً نعيش فى عالم من الظنون ماعدا أولئك الذين يستطيعون فك قيودهم فيتعرفون على الحقيقة كاملة، ولما كان القادرون على ذلك فقط هم الفلاسفة، ولما كان هؤلاء الفلاسفةهم من يعيشون وفقاً لعقولهم ووفقاً لما يتوصلون إليه من حقائق فإن هؤلاء بالطبع هم ما يجب أن يشكلوا رأس الدولة أى حكامها. فالحاكم عنده يجب أن يعرف ماهيات وحقائق الأشياء بما فيها ماهية العدالة والحكم الصالح وهم من يدركون الخير بالنسبة للدولة وللشعب. وإن سألناه عن كيف يتولى الفلاسفة الحكم وهم لا خبرة لهم فى شئون السياسة العملية، لأجابنا، على لسان أحد المتحاورين فى محاورة "الجمهورية"، متى جربنا أن يتولى الفلاسفة الحكم ولم يفلحوا!!

إن الناس يتصورون خطأ أن الحاكم هو الخبير فقط بالأمور السياسية العملية، وأساس الخطأ هنا أن ذلك الخبير يكون خبرته تلك من مواقف جزئية معينة ولا علم له بغير هذه المواقف فماذا يفعل لو واجهته مشكلة لم تمر فى خبرته من قبل؟! إنه سيتصرف فيها بالقياس إلى خبراته السابق، وقد يقع فى الخطأ من سوء التقدير لأنه يقيس على مواقف جزئية. ولكن الحاكم الفيلسوف الذى يدعو إليه أفلاطون يملك العلم النظرى الراسخ بكل شئ فيتصرف بالقياس إلى علمه السابق وهو غير معرض للخطأ لأنه ينظر إلى كل الأمور نظرة شاملة تراعى

كافة الجوانب، فهو- كما يقول أفلاطون فى محاورة "السياسى"- أشبه بالطبيب الذى يستطيع تشخيص المرض تشخيصاً دقيقاً وتقديم العلاج اللازم الذى يشفى المريض من مرضه رغم أنه لم يمر بخبرة هذا المرض ولم يعشه. وهكذا يكون الحاكم الفيلسوف بالنسبة لدولته ولشعبه فهو وحده القادر على معرفة مواطن الخلل فيها ومن ثم يستطيع التشخيص الصحيح وتقديم العلاج المناسب.

ولا يفوتنا هنا أن ننوه بخطأ أفلاطون فى ذلك التشبيه، لأن الأفراد فى الدولة ليسوا كالمرضى، فالطبيب يتعامل مع أجساد مرضاه بينما الحاكم يتعامل مع شخصيات ونفوس وأهواء وعقول هؤلاء الأفراد، وليس من السهل حصر كل هذه الأهواء والنزعات، فليس الأفراد فى الدولة كالأفراد فى قطيع من الغنم يتحكم فيهم الراعى لمجرد قيامه على رعايتهم المادية وحمايتهم من أى عدوان.

وعلى أى حال فقد كان أفلاطون يستهدف من وراء ذلك أن يتولى الحكم من هم أعلم بشئون الحكم علماً نظرياً ولا تنقصهم فيه الخبرة العملية، فقد نص على ذلك فى "الجمهورية" حينما رأى ضروة ألا يتولى الفلاسفة الحكم فى مدينته المثالية إلا بعد أن يقضوا فترة تدريب عملية بتولى المناصب الإدارية فى الدولة من سن الخامسة والثلاثين حتى سن الخمسين، وذلك بعد المرور بالمراحل التعليمية المختلفة التى تبدأ من الصبا بتلقى التدريبات الرياضية وتعلم الآداب والأخلاق الرفيعة ثم يبدأون فى المرحلة الثانية التى تبدأ من سن العشرين وحتى الثلاثين فى تعلم العلوم الرياضية بعد فترة إعداد عسكرية من الثامنة عشرة حتى العشرين، ومن يجتاز هذه المراحل يصبح مؤهلاً لتعلم الفلسفة والجدل وقادراً على معرفة الحقائق الثابتة للأشياء وهذه هى المرحلة الثالثة التى تبدأ من سن الثلاثين حتى الخامسة الثلاثين، لتبدأ بعد ذلك تلك المرحلة من التدريب العملى فى شئون السياسة. وبعد كل هذه المراحل التعليمية يكون هؤلاء الفلاسفة أهلاً لحكم المدينة.

ومن هذا ندرك مدى مشقة هذا الطريق الطويل لبلوغ مرتبة الحاكم

عند أفلاطون. لقد أراد أن يكون هؤلاء هم ضمان الخير للدولة وللشعب لأنهم لن يطمعوا فى ثروة ولن ينشغلوا بتحقيق نزوة. بل يستهدفون دائما إسعاد مواطنيهم على أساس تحقيق مثال العدالة فى الدولة.

وهذه الصورة المثالية التى رسمها أفلاطون لما أسماه حكم الفلاسفة لا تنفصل عن تلك الصورة التى رسمها من خلال أسطورة الكهف، فعلى ذلك الشخص الذى استطاع فك قيده ومن ثم استطاع رؤية الحقيقة أن يعود ليأخذ بيد أقرانه من أولئك المربوطين إلى جدار الكهف فيحاول فك قيدهم وتبصيرهم بالحقيقة، فسبيل الإصلاح عنده إذن يبدأ من معرفة الحقيقة معرفة نظرية ثم بعد ذلك يمكننا الإفادة من هذه المعرفة فى حياتنا العملية. فما أشبه الفرق بين حكم الفيلسوف وحكم الخبير بالفرق بين رجل أراد إصلاح حركة المرور فى المدينة فوقف على أحد كباريها العلوية لينظر فى كيف ينساب المرور عبر الطرق الأمامية والجانبية التى يستطيع من موقعه هذا أن يدركه، أو آخر أراد ذلك فصعد على أعلى ربوة فى المدينة ليستطيع تقدير الأمر بصورة أفضل ويقدم حلاً أكثر سلاسة من سابقه، وبين شخص آخر استطاع أن يركب طائرة ومنها استطاع رسم خريطة دقيقة لكل شوارع ودروب المدينة، وعلى أساس ذلك قدم الحلول الشاملة لكل أزمات المرور فيها. إن هذا الأخير هو الشبيه بالفيلسوف عند أفلاطون، فهو وحده صاحب النظرة الشاملة الذى يحل المشكلات الجزئية من خلال إدراك ماهيتها الكلية أى من خلال ربط المشكلة الجزئية بكافة ما يتفرع عنها وما يرتبط بها من مشكلات أخرى.

ولذلك كان إصراره الشديد على أن يتولى الفلاسفة الحكم فى مدينته المثالية فى "الجمهورية" وحتى حينما تنازل عن بعض آرائه السياسية الجزئية فى محاورة "السياسى" متجهاً شيئاً ما نحو الواقعية لم يتنازل عن الحاكم "العالم" بفنون الحكم، فالحاكم يجب أن يكون فيها عالماً بفن السياسى الذى يهيمن على كل الفنون فى المدينة، فهو الفن الشامل الذى يتحكم فى التربية والخطابة وقيادة الجيش

والاقتصاد والقضاء. فالحاكم هنا أشبه بالحائك الذى يكلف الغزالين والنساجين فى الدولة بأن يقدموا له الخيوط والأنسجة، ثم يقوم هو بالجمع بين كل هذه الخيوط وعليه أن يوازن بينها وينسج منها أبهى حلة تظهر بها دولته.

وحينما انتهى فيلسوفنا فى "القوانين" وهى آخر كتاباته إلى نزعة واقعية واضحة وقرر أن يقدم البديل لتلك الدولة المثالية التى رسمها فى "الجمهورية" رأى يكون البديل للحاكم الفيلسوف فى "الجمهورية" أو ذلك الحاكم العالم فى "السياسى" هو الدولة التى يحكمها القانون (أو الدستور)، فليس للحكام فيها سلطة تعديل القوانين التى سنها المشرعون أو تجديدها أو العبث بها أو الخروج عليها بأى شكل أيا كانت صورة الحكم فى هذه الدولة. فهذا الحكم الدستورى يعتمد على أن تكون السلطة العليا فى الدولة للدستور الذى يجب أن يحميه ما يسميه أفلاطون مجلس حراس الدستور. وكأنما أراد أن يفهمنا أن هذا التعديل فى نظرياته السياسية يعنى التخلى عن المكانة السابقة للفلاسفة والفلسفة فى المدينة، فقدم هو بنفسه ما يجب أن يكون عليه الحال فى هذه الدولة- التالية فى الأفضلية لدولته المثالية الأولى- فسن مجموعة من القوانين المنظمة لكل شئونها، فأصبح كل ما قدمه من تعديل هو العدول عن بعض الآراء الجزئية- دون التنازل عن الجوهر- مثل تنازله عن شيوعية الملكية والأسرة التى وردت فى "الجمهورية"، حيث أقر بدلاً منها مبدأ الملكية ولكنه قدم القوانين المنظمة لها فرأى أن توزع الثروة على جميع الأفراد على السواء بشرط ألا يمتلك أغنى الناس أكثر من أربعة أضعاف أقلهم ملكية- وعدل عن الشيوعية فى الأسرة وأقر نظام الزواج الفردى بشرط أن يراعى الأزواج مصلحة الدولة لا مصلحتهم الشخصية فقط. إذ لا يجب – مثلاً- ألا يزيد عدد المواليد عما تتطلبه الدولة، لأنه عليها حينذاك أن تتخذ أى إجراءات كإباحة الإجهاض والنفى والإعدام للمشوهين إن لزم ذلك لإعادة التناسب بين عدد الأفراد فى الدولة وبين ما تمتلكه من موارد. كما يمكن للدولة أن

تستكمل عدد الأفراد من الخارج إذا حدث نقص فى المواليد حتى لا يختل ذلك التوازن. ولذلك فقد رأى أفلاطون ألا تتم مراسم الزواج إلا بعد استشارة الدولة. كما رأى فرض عقوبات صارمة على من يبلغون سن الخامسة والثلاثون دون أن يتزوجوا وذلك للحفاظ على ما يجب أن يسود فيها من قيم وفضائل التوازن.

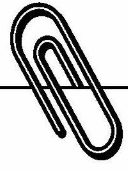
كما طالب كذلك- فى دولة "القوانين" بفرض عقوبات شديدة على من يخرجون على نظام الدولة وقرر أن الجريمة الكبرى هى التى تكون ضد الدين فيها، بعد أن طالب بأن يلقن الدين للناس جميعاً ويكون هو الروح السائدة فى الدولة بكافة أجهزتها. وذلك من خلال نظام ثابت للتربية تشرف عليه الدولة أباح فيه دراسة الشعر والتمثيل بشرط أن تعرض موادهما على قلم مراقبة لا يسمح فيهما بأى إسفاف.

ومن النظر فى هذه القوانين التى سنها أفلاطون نلاحظ أنه لم يتنازل عن نظريته السابقة تماماً وإن كان قد عدل عن بعض أرائه. فالدولة المثالية فى "الجمهورية"- كما قال هو- لا يمكن أن تتحقق إلا على يد الإلهة أو أبناء الألهة.

أما البشر فليس فى وسعهم أن يحققوا تلك الصورة المثلى بكافة معالمها، ولذلك كان عليه أن ينزل إلى مستوى الواقع فيصور للناس طبائع دولة فاضلة تراعى طبيعة النفس الإنسانية كما هى عليه فى هذا الواقع. ولذلك فإن الدولة المثالية فى "الجمهورية" ما تزال فى رأيه هى ذلك المثل الأعلى الذى على الناس أن يواصلوا السعى إلى تحقيقه بقدر استطاعتهم، ويحاولون محاذاته قدر طاقتهم الإنسانية.

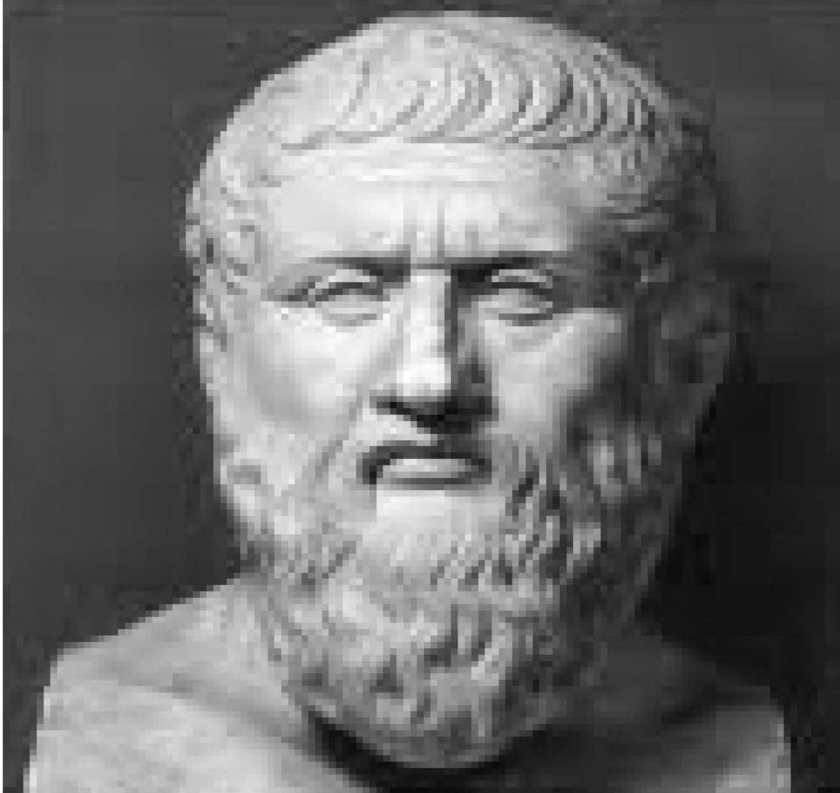
أهم مصادر الفصل الخامس

- أفلاطون: الجمهورية: ترجمة ودراسة فؤاد زكريا، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1974م.
- أفلاطون: فايدروس: ترجمة أميرة حلمى مطر، القاهرة، دار المعارف، 1969م.
- الكسندر كواريه: مدخل لقراءة أفلاطون: ترجمة عبدالمجيد أبوالنجا، القاهرة، الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر، 1966م.
- عبدالرحمن بدوى: أفلاطون: القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، 1943م.
- مصفطى النشار: الألوهية عند أفلاطون وأثرها فى الفلسفة الإسلامية والغربية، دار التنوير ببيروت، 1984م.
- Plato: The statesman: Translated by J.B. Skemp, Routledge and Kegan Paul, London, 1961.
- Plato: The Law: Translated by Jowett, "The Dialouges of Plato" Vol. V. Oxford University Press, London, 1931.
- Ross: Plato's Theory of Ideas: Oxford, at the Clarendon Press, 1951.
- Taylor: Plato the man and his works; Merdian books, New York, 1957.
- Taylor: The mind of Plato: Ann Arbor Paperbacks, Michigan, 1960.
- Wild J.: Plato's Theory of man: Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1946.



الفصل السادس

أفلاطون .. والحب



الفصل السادس

أفلاطون .. و «الحب»

تشيع على الألسنة عبارة " الحب الأفلاطونى" كما يحلو للأدباء من روائيين وشعراء استخدامها فى تصويرهم للحب المسمى بالعذرى بين الرجل والمرأة، فهو ذلك الحب الذى تتلاقى فيه القلوب دون الأجساد، الحب الذى يبتعدان فيه عن الشهوة الجنسية ويكتفيان بالابتسامات واللقاءات الرومانسية.

والكثير من الدراسات التى أجريت عن نشأة الحب العذرى فى التراث العربى ترده إلى "الحب الأفلاطونى" وكان المستشرق الفرنسى لوى ماسينيون هو أول من رأى ذلك، كما وافقه على ذلك المستشرق دوزى فى دراسته عن ابن حزم. وقد وحد هؤلاء بين الحب الأفلاطونى والحب العذرى أو الرومانتيكى كما يحلو لعلماء النفس تسميته. وبرغم أننا قد لا نوافق على تأثير الحب الأفلاطونى فى نشأة الحب العذرى عند العرب قبل نقل كتابات أفلاطون إلى اللغة العربية، فقد تغنى به الشعراء العرب قبل الإسلام كما تغنوا به فى صدر الإسلام، إلا أننا لا نستطيع نفى هذا التأثير تماماً حيث إن تأثيراً غير مباشر قد تم دون شك عبر التراث المسيحى الذى تشرب تلك العناصر المثالية الأفلاطونية وعلى رأسها فلسفته فى الحب.

والحق أن استخدام اصطلاح "الحب الأفلاطونى" تعبيراً عن هذا النوع من الحب قد يصادف أساساً فى فلسفة أفلاطون عن الحب من حيث ارتباط المعنى الحقيقى للحب عنده بالسمو والارتفاع عن شهوات الجسد، لكن الحقيقة أن الحب كما صوره أفلاطون كان يختلف من جوانب كثيرة عن تلك الصورة الشائعة عنه وسنحاول فى هذه السطور

تقديم صورة الحب عند فيلسوفنا عبر مؤلفاته المختلفة.

فلقد تركزت فلسفة الحب عنده فى محاورتين أساسيتين من محاوراته (وقد كانت هذه طريقة أفلاطون فى الكتابة الفلسفية فقد اختار أسلوب الحوار بين عدة شخصيات من بينها من يعبر عن رأيه) هما "المأدبة" و "فايدروس".

وفى "المأدبة" عبر عن رأيه فى الحب فى صورة حوار بين سقراط وهو الشخصية الرئيسية التى كان أفلاطون ينطقها بفكره، وديوتيما وهى شخصية خرافية وقد عرف أفلاطون الحب بأنه أشبه بجسر يصل العالم الحسى الفانى بالعالم العقلى الخالد، وهو مخلوق ذو طبيعة وسط بين الآلهة والبشر. وهناك صور عديدة للحب يشير إليها أفلاطون على لسان ديوتيما أدناها ذلك الحب الجنسى بين الرجل والمرأة وهدفه الحفاظ على الجنس البشرى من الفناء لأننا عن طريقه يمكننا إحلال أفراد محل الأفراد الذين فنوا.

أما ثانى صور الحب فهو الحب النبيل حب الذكر للذكر وهو إن كان عقيماً من الناحية الجنسية إلا أنه خصب إن نظرنا إلى الخصوبة من الناحية الروحية فهو يحقق الاتصال الروحى بين الرجلين المتحابين فهو يعنى تزاوج عقلين راقيين بريئين من أى نزعة حسية خسيسة، فقد كان أفلاطون يكره هذا النوع من الحب الجنسى الشاذ بين الرجل والرجل رغم شيوعه فى المجتمع اليونانى الأثينى، فقد كان يعتبره منافياً للطبيعة.

أما ثالث صور الحب فهو حب الفيلسوف وهذا أرقى الصور فهو حب الحكمة الذى يرقى فوق ذلك الحس الفانى. ويستخدم أفلاطون فى وصفه منهجه فى الجدل (الديالكتيك) الصاعد من هذا العالم المحسوس بما فيه من حب نماذج الجمال الحسية فى الأشياء المفردة الجميلة إلى حب هذا الجمال الحسى بشكل عام ثم الانتقال إلى حب الجمال الروحى المعنوى ثم إلى جمال المعرفة الكاملة بحقيقة الجمال

ومن ثم حقيقة الكون، فهذا الحب إذن هو حب المعرفة وعشق جمالها.

ويزيد أفلاطون هذه الصورة من الحب توضيحاً فى محاورة "فايدروس"، ولكنه يـرى أن الحـب فى حقيقته "هوس" مقدس حيث أنه الهام من الآلهة يصلح النفس البـشرية ويزيـدها نقـاء وقـدرة على معرفة الحقيقة الفلسفية المحضة والامتزاج بها. واضح أن أفلاطون يقصد بالهوس هنا شيئا آخر غير ما نعنيه نحن بالهوس. فالهوس عنده ليس هو الجنون. بل هو شئ قريب من الإلهام حيث أنه يحدثنا عن أنواع ثلاثة أخرى للهوس هى؛ هوس النبوءة الذى تتعرض له كائنـات الإلـه أبوللـو حـين يفقدن وعيهن عند تلقى وحى الإله. وهوس المتصوفة أو هوس الخلاص الذى يصيب أولئـك الـذين يلجأون إلى العبادة والإكثار من الصلاة والمشاركة فى طقـوس الطهـارة الدينيـة ومـن يتخلـصون مـن ذنوبهم القديمة ويحميهم من جميع المصائب فى المستقبل. أما النوع الأخير من الهوس فهـو هـوس الشعراء الذى مصدره ربات الشعر وهـو فى حقيقتـه إلهـام إلهـى إن صـادف نفـساً طـاهرة رقيقـة أيقظها وألهمها القصائد العظيمة التى لا يمكن للـشعراء غـير الملهمـين محاذاتهـا لأن شـعر الـصنعة سرعان ما يخفت أمام شعر الملهمين الذين مسهم هذا الهوس.

وأسمى أنواع الهوس عند أفلاطون هو هوس الحب بالمعنى الذى أشرنا إليه، فهـو الأكـثر تـأثيراً فى النفس الإنسانية، ولكى يوضح لنا ذلك يحدثنا عن طبيعة النفس البشرية التى تتميز فى رأيـه عـن البدن حيث أنها جوهر عقلى بسيط يمكنه الامتزاج بالحقيقة المطلقة التى هى عنـد أفلاطـون عـالم المثل (وهو عالم من التصورات العقلية التـى تعـبر عـن الوجـود الحقيقـى لماهيـات الأشـياء حـسية ومعنوية)، وهـذه الـنفس كانـت فى نظـر أفلاطـون تعـيش فى ذلـك العـالم قبـل هبوطهـا إلى عالمنـا المحسوس ومن ثم فقد شاهدت الحقيقة وامتزجت بها وعرفتها، فقد تأملـت مثـل الجـمال والحـق والخير وحينما تهبط إلى هذا العالم متقمصة جسدا إنسانياً وتتفاوت منزلة هذا الإنـسان بـين البـشر بحـسب نـصيب كـل نفـس مـن تلـك المعرفـة الـسابقة بالحقيقـة المثاليـة والقـدرة التـى وهبتهـا

على التذكر، فأفضل النفوس تلك التى تمتلك القدرة القوية على التذكر كما تمتلك العقل الراجح ولهذا يقدر لها أن تنزل فى جسد فيلسوف محب للمعرفة بطبعه، وبقدر ما وهبت من شوق إلى ذلك العالم الإلهى الذى كانت تسكنه وامتلأت فيه بحب للجمال المطلق، بقدر ما تنفعل بما تصادفه من أمثلة محسوسة للجمال الأرضى حيث يذكر هذا الجمال المحسوس بمثال الجمال فى ذاته فتعشق النفس هذ الجمال المحسوس وتندفع نحوه مرغمة وتقدسه تقديسها لمثاله الأعلى، وهذا الحب يحدث تأثيره من المحب إلى المحبوب فيتبادلان الحب الذى يوصلهما إلى غاية مثالية واحدة هى الرغبة فى العودة إلى ذلك العالم الإلهى حيث يستعيدان طبيعتهما الإلهية ويحيان حياة السعادة الأبدية بعد الإنطلاق من قيود الجسد أى بعد الموت.

ويبدو مما سبق ما للحب من منزلة رفيعة فى فلسفة أفلاطون وميتافيزيقاه، فالحب الذى أشرنا إليه هو حب معرفة كل ما يتعلق بالعالم الإلهى فكل ما تراه النفس المحبة فى هذا العالم المحسوس تحبه بقدر ما يساعدها على الارتفاع والسمو والتحليق فى آفاق أبعد من هذا العالم الأرضى. هذا النوع من الحب هو الحب الأسمى والحقيقى عند أفلاطون، وهو حب فلسفى حيث أنه حب للتأمل ومعرفة الحقائق المجردة، وهو لا يتجه بالفيلسوف إلى غاية حسية أو شهوانية.

وقد أوضح أفلاطون ذلك فى محاورة المأدبة حينما ضرب مثلاً عليه علاقة شاب وسيم جميل يدعى القبيادس بسقراط، وكان القبيادس يحاول إغراء سقراط ليمارس معه الرذيلة ولكن سقراط يرفض ذلك ويحاول الأخذ بيد القبيادس للبعد عن هذا الإغراء الشهوانى فعلمه السمو والارتفاع عن ذلك الحب الشهوانى ليتحابا فى الفضيلة والعفة وتتلاقى نفساهما فى العالم السماوى. ولقد عمق أفلاطون مفهوم الحب الفلسفى فى "فايدروس" حينما ذم على لسان سقراط الحب الشهوانى ودعا فى الخطابين اللذين ألقاهما سقراط- رداً على خطاب لوسياس فى ذم الحب إلى ذلك الحب الفلسفى السامى باعتباره هبة وهوساً إلهيا

يساعد النفس على التخلى عن كل شهوات الجسد الفانى فتكون مستعدة لتلقى الحقيقة المجردة والاتحاد بها.

وإذا كان حديثنا ينصب على ميتافيزيقا الحب عند أفلاطون، فإن له العديد من الآراء حول الحب بالمعنى الدارج باعتباره علاقة تربط بين الرجل والمرأة، فقد عالج أفلاطون هذه العلاقة فى العديد من محاوراته أهمها محاورة "الجمهورية" و "القوانين".

ففى "الجمهورية" كان يرسم معالم مدينته وبدا له أن أهم هذه المعالم الدعوة إلى شيوعية النساء فى طبقة الحراس (التى تشمل طبقة الحكام وطبقة الجند) وكان يستند فى رأيه ذلك على أساسين، أولهما: أن ما يسبب فساد الحكم والجند صراعهم حول النساء وحول الملكية (ملكية الأراضى والأموال)، وثانيهما: أنه لاحظ أن أساس علاقة الرجل بالمرأة هو الإنجاب للمحافظة على بقاء الجنس البشرى، فلما لا يتم ذلك الإنجاب بالانتخاب الذى تقوم به الدولة مستهدفة الحفاظ على نقاء هذه الطبقة وصحتها العقلية والجسمية ويتم ذلك التزواج بالانتخاب فى مواسم معينة كما يحدث فى عالم الحيوان. فيتحقق من ذلك عدة أهداف؛ أهمها الحفاظ على وحدة الدولة بإزالة ذلك السبب الهام من أسباب الصراع بين أبناء هذه الطبقة فتشارك المرأة فيها الرجل مهام الحكم والجندية دون أن يكون أحدهما ملكاً للآخر. أما الهدف الثانى فهو أن الدولة ستتولى تربية هذا النشئ حيث أن الابن سيكون ابنا للجميع فلن يتعرف أى رجل أو أى امرأة على ابنهما وبالتالى سيتفرغان لتأدية مهامهما السياسية والعسكرية فى غير مواسم التزواج.

وقد لاقت دعوة أفلاطون تلك لشيوعية النساء والأسرة انتقاداً عنيفاً من معاصريه وتلاميذه خاصة أرسطو. لكن الحق أن تلك الدعوة كانت فى رأى صاحبها هى الحل الناجع والسريع للصراع بين الجند والحكام، فهو لم يطالب بتطبيق هذا النظام على كافة الطبقات فى الدولة. كما أنه دعا فى "الجمهورية" أيضاً إلى حل آخر أمثل لهذا الصراع

ولكنه طويل الأمد يتمثل فى تطبيق نظام تربوى تشرف عليه الدولة يكون هدفه تخريج هذه الطبقة الفاضلة من الحكام والجند الأصحاء بدنياً وعقليا ويتم بعزل الأبناء منذ حداثة سنهم عن أسرهم وتتولى الدولة تنشئتهم على مراحل حتى يصلوا إلى سن الخامسة والثلاثين فيكونوا قد تعلموا كبنين وبنات الفنون والآداب الراقية ثم العلوم الرياضية ثم الجدل والفلسفة وفى خلال ذلك يخضعون لنظام غذائى صحى ونظام رياضى تصح أجسامهم به، وفى سن الخامسة والثلاثين يفصل الأجدرون منهم عقب اختبارات تعقد لهم فيتولون مهام عملية فى شئون السياسة والحكم حتى يتعلمو الاختلاط بالناس ويتعرفوا على مشكلات مجتمعهم لمدة خمسة عشر عاماً. ومن ثم يستطعيون بعد ذلك تولى مهام الحكم، وهذا ما يسميه أفلاطون بحكومة الفلاسفة، وهذه الحكومة لن يكون بين أفرادها صراعات من أى نوع لأن أفرادها سواء كانوا من الرجال أو من النساء قد ربوا على المبادئ السامية والأخلاق الفاضلة.

وعلى أى حال فقد أحس أفلاطون أن دعوته إلى الشيوعية فى علاقة الرجل بالمرأة يشوبها النقص حيث أنها تتعارض مع غريزة أساسية هى التملك، وبذلك فقد تنازل عنها فى آخر محاوراته محاورة "القوانين" التى قدم فيها صورة لمجتمع سياسى يعيش وفقاً للقوانين التى يسنها الحكماء، وكانت بعض هذه القوانين لديه تنظم العلاقة بين الرجل والمرأة فأباح الزواج الدائم بينهما كما أباح تكوين الأسرة، وهذا يعنى أنه أباح إمكانية تلاقى العاطفة والحب بمعانيهما المختلفة بين الرجال والنساء، ولكنه أوصى بأن يراعى الرجل والمرأة حينما يتزوجان ظروف مجتمعهما إلى جانب مراعاتهما لأتمام علاقتهما العاطفية الخاصة فقد أوصى بأن يتزوج الغنى من الفقيرة وتتزوج الثرية من الفقير حتى يتمكنا من العيش فى سلام وتتحسن الظروف الاجتماعية فى الدولة عامة فلا يكون بين أفرادها حاقد أو حاسد.

وترجع دعوته الخيرة تلك إلى أنه قد أباح فى "القوانين" الملكية

الزراعية والعقارية بعدما كان قد حرمهما فى "الجمهورية"- حيث أنه كان قد دعا فيهـا إلى شـيوعية الملكية إلى جانب شيوعية الأسرة- كما قنن هذه الملكية الزراعية والعقارية بحيث لا يجب أن يمتلك أغنى الناس أكثر من أربعة أضعاف ملكية غيره. ونـادى بنظـام للتوريـث أساسـه أن يـرث الابـن أو البنت الكبرى كل أملاك الأب أو الأم. وكان هذا يعنـى أن بقيـة الأبنـاء لم يمتلكـوا شـيئاً. كـما يعنـى الحفاظ على هذا التوزان السابق بين الملكيات. ورأى بناء على ذلك أن يدعو إلى مراعـاة هـذا الأمـر فى نظام الزواج حيث يجب فى رأيه أن يبحث الغنى (الـذى ورث مـلاك أبيـه) عـن فقـيرة ليتزوجهـا والعكس أى أن تبحث الغنية التـى ورثـت أمـلاك أسرتهـا عـن غـير وارث لتتزوجـه، وبهـذا تتحقـق العدالة الاجتماعية فى الدولة.

أهم مصادر الفصل السادس

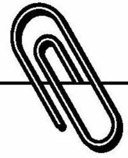
1- Plato: The Symposium, English translation by W. Hamilton, Benguin Books, 1977.

2- Plato: The republic, Eng. Trans by H.D. Lee, Benguin Books, 1962.

3- Plato, the Laws Eng.: Trans by B. Jowett, Th. Ed., London, 1931.

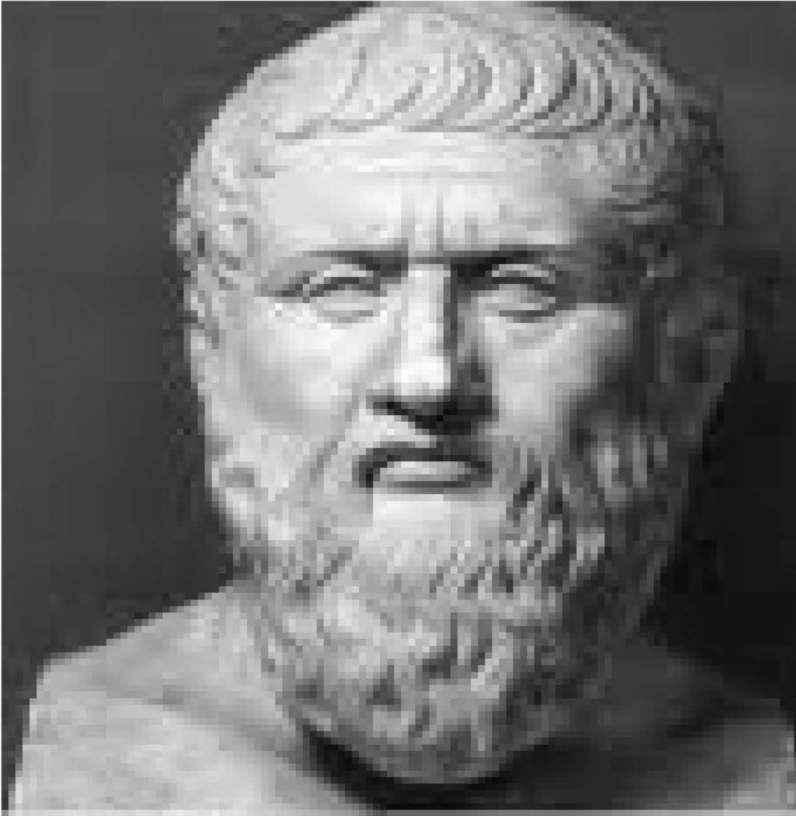
4- أفلاطون: فايدروس، الترجمة العربية للدكتورة أميرة حلمى مطر، دار المعارف بمصر، 1969م.

5- د. محمد حسن عبدالله، الحب فى التراث العربى، سلسلة عالم المعرفة التى تصدر عن الكويت، العدد 36، 1980.



الفصل السابع

أفلاطون .. والفـــــن



الفصل السابع

أفلاطون .. والفن

كثيراً ما تتردد على الألسنة عبارة "الفنون جنون" وترتبط هذه العبارة فى أذهان البعض بأفلاطون باعتبار أنه تحدث عن الارتباط بين الفن الحقيقى والهوس الذى يصيب الأديب أو الفنان.

وبالطبع فإن لهذا الأمر جانباً من الصواب لكنه ضئيل؛ فقد كان هذا الربط عند أفلاطون يقوم على فهم خاص لمعنى "الهوس- Mania" إذ أن هذا المصطلح عنده لا يعنى الجنون أو الخروج عن المألوف وإنما يعنى الإلهام الذى مصدره الآلهة وربات الفنون.

ولقد ميز أفلاطون بين أربعة أنواع لهذا الهوس الإلهى، أولها: هوس النبوءة الذى تأتى به كاهنات أبوللو حين يفقدن وعيهن، فهو هوس لا يصيب إلا الكاهنات. وثانيها: هوس الصوفية الذى لا يتأتى إلا لمن تطهر ومارس الطقوس الدينية فتكشفت أمامه الأسرار الدينية. وثالثهما: هوس الحب الذى يصيب المحب ويعود عليه وعلى محبوبه بخيرات كثيرة لأنه ليس حباً شهوانياً بل هو جزء من حب الحقيقة وعشق المعرفة فالعلاقة بين المحب والمحبوب هدفها الوصول وإلى غاية مثالية هى الفضيلة والرغبة فى الوصول إلى العالم الإلهى لتتلاقى النفوس المحبة مرة أخرى بعد الموت. فهو إذن ذلك الحب الفلسفى القائم على أساس عشق الحقيقة وليس عشق الجسد.

أما رابع أنواع الهوس فهو هوس الشعراء الذى يعنى عند أفلاطون ذلك الإلهام الذى يصيب الشاعر فيكون السبب فى إجادته لفن الشعر حتى لتتضائل أمامه آنذاك أى براعة فنية مهما بلغت درجة إتقان الصنعة فيها.

وهذا النوع الأخير من الهوس هو مدخلنا لفهم نظرية الإبداع الفنى عند أفلاطون حيث كان الإلهام عنده هو معيار التمييز بين الفن الجيد والفن الردئ؛ فإن كان الفنان ملهما فقد استطاع تقديم الجديد فى فنه وكسر حلقة التكرار والخروج من دائرة الصنعة، وإن لم يكن من أولئك الذين أصابهم الهوس أو الإلهام فقد وقف عند حد التقليد فيكون مصيره المؤكد هو الفشل "ذلك لأن شعر المهرة من الناس سرعان ما يخفت أمام شعر الملهمين الذين مسهم الهوس " على حد تعبير أفلاطون.

ومن هنا كان حديثه عن ربات الشعر ودورهن فى إلهام الشعراء ليقدموا الجديد ويطرحوا كل الصيغ التقليدية المعتمدة على المهارة الفنية الرتيبة جانباً حيث تكون نفوس أولئك الشعراء من طبيعة خاصة فهى ذات صلة بعالم المعقولات (عالم المثل) وهو ذلك العالم المفارق الذى جعله أفلاطون مناط الثقة واليقين وموطن كل الحقائق التى إن اتصلت بها النفس وعرفتها بعد أن نزلت إلى حياتها الأرضية ظلت متعلقة بأصلها الإلهى فيكون من السهل عليها أن تتلقى الإلهام من ربات الإلهام فى كل الفنون.

إن أهم معايير الفن الجيد عن أفلاطون إذن هو اتصال الفنان عن طريق نفسه الملهمة ذات الأصل الإلهى بعالم الحقائق فتظل ممتلكة للرؤية القوية الواضحة التى تنعكس على ما يبدعه الفنان فيكون إنتاجه أصيلاً وملهماً. وهذا المعيار يرتبط عند فيلسوفنا بما يسمى عنده "بالمحاكاة" حيث إن المحاكاة هنا ستكون محاكاة لهذا العالم المحسوس الذى نعيش فيه. وكلما استطاع الفنان تمثل هذا العالم المثالى ومحاكاة موجوداته التى هى أصل الموجودات فى هذا العالم المحسوس وحقائقها كلما جاء فنه عظيماً ملهماً، وكلما كان الفنان عاجزاً عن هذه المحاكاة المثالية وارتبط فنه بعالمه الأرضى الفانى الذى هو مجرد ظل باهت لعالم المثل (عالم الحقائق) جاء فنه باهتاً" يغلب عليه الصنعة والتفكك مهما كانت مقدرته ومهارته فى امتلاك أدوات الصنعة الفنية.

ولقد أوضح أفلاطون الفرق بين النوعين من المحاكاة؛ فهناك محاكاة

تعتمد على معرفة الحقائق وهى سمة الفنان الصادق الذى يلتزم فى فنه بقيم الحق والخير والجمال كما ينبغى أن يكون. وهناك محاكاة لا تصحبها تلك المعرفة بالحقائق الأصلية وإنما تكون محاكاة لظلال هذه الحقائق فهى إذن ليست محاكاة للأصل وإنما هى نقل آلى يعتمد على التمويه الذى يخلو من التعبير عن تلك القيم السامية ومن ثم لا يمثل هذا النوع الثانى من المحاكاة فنا حقيقيا بل تشويها وتزييفا.

ولقد طبق أفلاطون هذا المعيار فى التمييز بين الفن الجيد والفن الردئ على معظم فنون عصره فى محاوراته المختلفة. ففى محاورتى "جور جياس" و "فايدروس" يناقش فن الخطابة، حيث يهاجم الخطابة فى "جورجياس" ويعتبرها فناً زائفا يهدف إلى إثارة اللذة دون التماس الحقيقة، وفى "فايدروس" يميز بين الخطابة الجيدة والخطابة الفاسدة على أساس طرح نموذجين هما خطابة ليزياس التى اعتبرها مثلاً على الخطابة الفاسدة التى تعتمد على الخبرة الآلية والمحاكاة الخالية من المعرفة. وخطابة ايزوقراط التى اعتبرها مثالاً على الخطابة الجيدة التى تعتمد على معرفة الحقيقة الفلسفية المستندة إلى معرفة مؤكدة بحقيقة النفس الإنسانية.

ويطبق أفلاطون نفس المعيار فى محاورة "الجمهورية" على الفنون الأخرى كالشعر والموسيقى والتصوير ويوضح خطر الفنانين اللذين لا ينطلقون من معرفة ثابتة بحقائق الأشياء فيشوهون الأشياء ويساهمون بفنونهم فى إفساد النشئ؛ فيلقنهم المبادئ الدينية والقيم الأخلاقية، وبين شاعر يموه الحقائق ويسئ إلى صورة الآلهة كما كان يفعل هوميروس الذى صور الآلهة بصورة بشرية شائهة ومن ثم نادى أفلاطون فى "الجمهورية" بطرد هذا النوع من الشعراء من مدينته الفاضلة، ولم يكن ذلك هجوماً على الشعر عامة أو على الشعراء ككل وإنما على هذا النوع المفسد من الشعراء غير الملهمين وغير المحاكين لحقائق الأشياء الذين لا يتمثلون فى أشعارهم القيم ويدعون إليها.

أما بالنسبة لفن الموسيقى، فقد ميز أفلاطون من خلال نفس المعيار

بين الموسيقى الرخوة التى تبعث على إثارة الشهوات، وبين الموسيقى التى تستهدف التأثير فى النفس فتسمو بها وتكسبها الاتزان وتطلعها على كيفية الائتلاف بين الأنغام وعذوبة الإيقاع وبساطة اللحن.

أما بالنسبة لفن التصوير والنحت، فقد أوضح أفلاطون أن التصوير الجيد هو الذى يراعى النسب الهندسية لحقيقة الشئ، وقد ضرب المثل هنا بالفن المصرى القديم الذى كانت عبقرية الفنان فيه تعتمد على هذا، حيث أن النقوش الأثرية المصرية القديمة زاخرة بالصور والتماثيل التى تستغنى عن فكرة المنظور وتصور الرجل كاملاً وإن نظرنا إليه من جانب واحد.

ولقد استنتجت أ.د. أميرة حلمى مطر فى كتابها إلهام "فى فلسفة الجمال" من هذه المعايير الأفلاطونية لتمييز العمل الفنى الجيد نظرية لأفلاطون فى النقد الفنى؛ إذ إن الناظر إلى ما سبق يتكشف له أننا لكى نحكم على أى عمل فنى لابد أولاً من أن نعرف الحقيقة المثالية الخالدة أو الأصل الثابت الواضح فى العقل لا المظهر الحسى المتغير، ثم نحكم بعد ذلك على صورة العمل الفنى ومدى محاكاتها ومطابقتها لهذه الحقيقة الموضوعية.

ومن ثم فالنقد الفنى عند فيلسوفنا ينطوى على خطوتين هامتين على الناقد الفنى أن يتمثلهما تماماً حين الحكم على أى عمل فنى؛ أولهما: معرفة الحقيقةالتى يريد الفنان تصويرها. وثانيهما: معرفة مدى نجاح الفنان فى تصوير هذه الحقيقة. وبالطبع فإن الخطوة الثانية تترتب على الأولى.

وينبغى أن نتوقف عند هذه النظرية طويلاً إذا ما أردنا أن نصل إلى معايير موضوعية للحكم على جودة الأعمال الفنية، فلكل فن أصوله وقواعده التى لا ينبغى للفنان خرقها فمراعاة شروط العمل الفنى الموضوعية مسألة ضرورية لكى تتضح قدرات الفنان الحقيقية ويتميز الفنان الجيد عن متسولى الفنون.

ولقد كان أفلاطون بارعاً حينما عبر عن ذلك فى محاورة "القونين" وهى آخر ما كتب قائلاً: إن من يسعى إلى أجمل الغناء والموسيقى- وكذلك الأمر بالطبع فى الفنون الأخرى- عليه أن لا يبحث عما يبدو لذيذاً بل ينبغى أن يبحث عن الصحيح وعن صدق المحاكاة التى تتلخص فى التعبير عن الأصل من جهتى الكم والكيف.

ولا شك أن أفلاطون بهذه النظرية فى الفن وفى النقد الفنى قد أغفل عنصر اختيار الفنان لما يحاكيه ولما يريد تصويره من جوانب ذاتية جوانية، وبعبارة أخرى لقد حصر أفلاطون مساحة حرية الفنان فى تصويره ما يناسب هواه ورغبته الذاتية وجعلهما فى حدود ضيقة جداً حتى لا ينساق الفنان بموجب هذه الحرية وراء التلاعب بالحقيقة كما يحلو له، وكأن أفلاطون هنا يرفض ما شاع فى عصرنا منذ فترة قريبة من فنون اللامعقول؛ فعلى الرغم من أنه فيلسوف الإلهام والداعى إلى ضرورة أن يكون الفنان مهووساً وملهماً، إلا أنه لم ينس مطلقاً- كما يفعل مدعو الفن فى عصرنا- أن لكل فن أصوله وقواعده، فإن جاز للفنان أن يجدد فى المضامين والموضوعات والأسلوب الفنى من خلال رؤيته الذاتية الملهمة، فليس له الحق فى أن يبتذل فنه وأن يقدمه عارياً من أى أصول أو قواعد.

ويتضح من ذلك رفض أفلاطون لأن يترك الفنان للجمهور وعامة الناس فيكونوا هم الحكم على جودة الأعمال الفنية على نحو ما كان يجرى فى عصره وفى عصرنا الحالى أيضاً إذ أنه قد أكد بإصرار على ضرورة أن يقتصر النقد الفنى على رجاله من المتخصصين من الفلاسفة والحكماء لأنهم أدرى الناس بطبيعة الفنون وقواعدها وبطبيعة الأصول التى على الفنان محاكاتها وتصويرها تصويراً صحيحاً يدفع بالناس نحو الخير وتحقيق النموذج الأمثل للجمال دونما إثارة للذات والانفعالات والغرائز.

ولكم أتمنى أن يعود الفنانون فى عصرنا هذا وكذلك المتخصصون فى النقد الفنى إلى التفكير فيما طرحه فيلسوف اليونان الأعظم من معايير

للفنون والنقد الفنى لينقذونا من هذا الكم الهائل الـذى يـؤذى الآذان والعيـون كـما يقتـل الإحـساس والشعور، وليعيدوا توجيه الدفة نحو فنون راقية تعيد للإنسان رهافة حسه ورقة شـعوره ليحقـق مـن خلال استمتاعه بهذه الفنون الهادفة ذلك التوازن المفقود فى ظل عـصر اسـتبدت فيـه الآليـة والماديـة وطغت على كل شئ فيه.

أهم مصادر الفصل السابع

- **أفلاطون**: "جورجياس" ، الترجمة العربية لمحمد حسن ظاظا ومراجعة د. على سامى النشار، الهيئة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، القاهرة 1970.

: المأدبة، تعريب وليم الميرى، مطبعة الاعتماد، الطبعة الأولى- القاهرة، 1954م.

:"فايدروس"، ترجمة وتقديم د. أميرة حلمى مطر، دار المعارف، الطبعة الأولى- القاهرة 1969م.

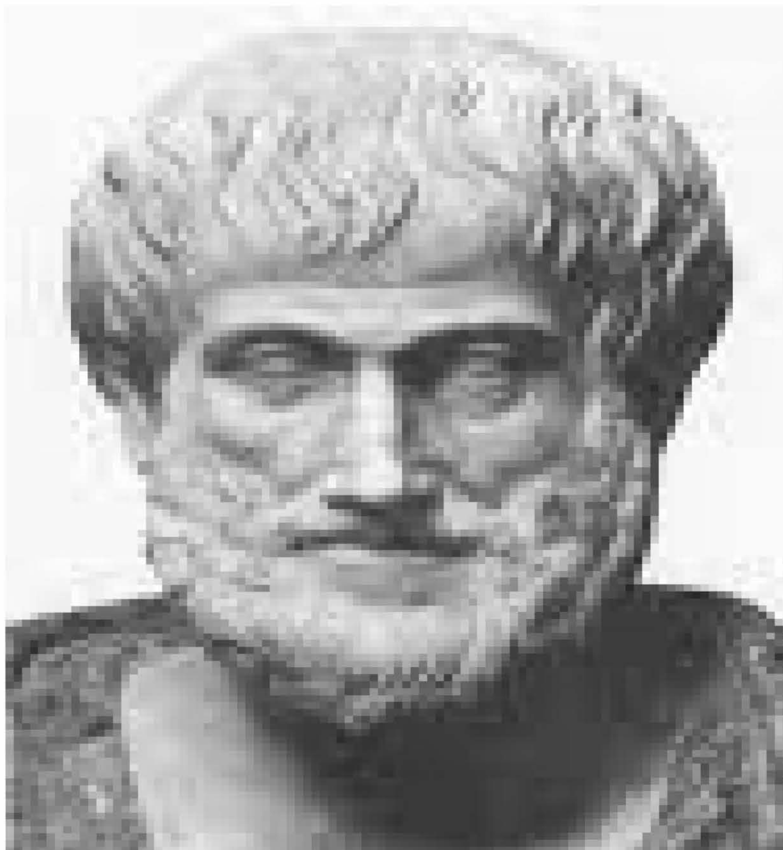
:" الجمهورية" ترجمة ودراسة د. فؤاد زكريا، مراجعة د محمد سليم سالم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1974م.

- **د. أميرة حلمى مطر**: فى فلسفة الجمال من أفلاطون إلى سارتر، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة 1974.
- **د. أميرة حلمى مطر**: مقدمة فى علم الجمال، دار النهضة العربية، القاهرة 1972م.
- **د. مصطفى النشار**: فكرة الألوهية عند أفلاطون وأثرها فى الفلسفة الإسلامية والغربية، مكتبة مدبولى بالقاهرة- الطبعة الثانية 1988م.



الفصل الثامن

أرسطو.. واكتمال المشروع الحضارى اليونانى



الفصل الثامن

أرسطو.. واكتمال المشروع الحضارى اليونانى

فى أحد أيام عام 384 ق.م ولد باسطاغير- تلك المدينة الصغيرة القديمة على ساحل أيونيـا- أول فيلسوف محترف فى التاريخ، إنه فيلسوف اليونان الكبير أرسـطو طـاليس بـن نيقومـاخوس ليعـيش حياة زاخرة صنع خلالها مذهباً فكرياً فذاً سـيطر عـلى الفكـر العـالمى أكـثر مـن عـشرين قرنـاً مـن الزمان.

وقد عاش حياته فى أطوار أربعة، كـان أولهـا هـو طـور النـشأة فى ظـل أسرة مرموقـة مـن أسر اسطاغيرا. فقد كان والده طبيباً مشهوراً استدعاه الملك امنتاس الثـانى ملـك مقـدونيا ليكـون طبيبـه الخاص فكانت فرصة لهذا الصبى الصغير لأن يعرف كيف يعيش الملـوك،ولكن مـات والـده وهـو لم يزل فى سن الثامنة عشرة تقريباً مما اضطره لأن يغادر مقدونيا متجهاً إلى أثينـا، حيـث يبـدأ الطـور الثانى من أطوار حياته عموماً، وينتهى الطور الأول من أطوارها الفكرية ذلك الذى يمكن أن نسميه، طور التلمذة وطلب العلم. وقد اختار أرسطو الالتحاق بأكاديمية أفلاطون التـى كانـت آنـذاك قبلـة ينجذب إليها من أراد أن يتعلم المثل الأعلى لرجل الدولة العادل الفيلسوف.

وفى جو الأكاديمية التعليمى الذى أراده مؤسساها مفتوحاً تـربى أرسـطو عـلى أن الفلـسفة حوار وأن الحقيقة ليست وقفا عـلى رأى معـين، كـما أنهـا ليـست سـهلة المنـال، بـل عـرف أن طريقها وعر وشاق وهى لا تكون إلا لمن اتسع صدره للحوار والرأى الآخر، وسرعـان مـا تـشرب التلميـذ آراء الأسـتاذ وعـرف كيـف يـستفيد منهـا فأصـبح المجـادل الأول مـما جعـل أسـتاذه

يلقبه بـ "عقل المدرسة"، ولما كانت مجادلاته لا تأتى من فراغ، فلم تكن مجرد براعة فى إجراء الحوار عن طريق السؤال والجواب السوفسطائيين اللذين لا يهدفان إلا إلى الإنتصار على الخصم، بل كانت مجادلاته اساسها طرح الرأى الآخر على أساس من قراءته الواعية لكل نتاج مفكرى عصره وعلمائه فقد دعا ذلك أفلاطون لأن يلقبه أيضاً بـ "القراء" أى كثير الإطلاع.

وسرعان ما لمع نجم هذا التلميذ النابه فجعله أفلاطون معلماً للجدل والخطابة فى المدرسة. ورغم تلك العلاقة الحميمة بين التلميذ وأستاذه إلا أن المؤرخين يحاولون التشكيك فيها حيث يقولون إن أرسطو كان يعانى صراعاً فكريا داخلياً فى نفسه بين أن يكون أفلاطونياً خالصاً وبين أن يعلن الانشقاق عن الفكر الأفلاطونى الذى كان لا يكن له التقدير، وهم يستندون فى ذلك على تلك المعارضة التى يكشف عنها الجدل الذى كان يدور بين أرسطو وبين أفلاطون داخل المدرسة ولكن الحقيقة يكشف عنها ييجر Jaeger فى كتابه عن أرسطو حيث يؤكد أن تلك الفترة من حياة أرسطو كانت أفلاطونية خالصة [1].

فقد أخلص أرسطو لتعاليم أفلاطون وكان شديد التمسك بها، ويبدو ذلك من كتاباته فى تلك المرحلة فقد كتب المحاورات التى تتمثل النهج الأفلاطونى فى الكتابة الفلسفية شكلاً وموضوعاً، حيث كتب محاورات عديدة بنفس أسماء محاورات أفلاطون، وقد يقول قائل أنه ربما كتبها بهذا الشكل ليعارض فيها آراء أستاذه لكن رغم فقدان هذه المحاورات وعدم معرفتنا بمضمون معظمها، إلا أن إحداها هى محاورة "أوديموس" كُشف عن مضمونها، وهى تؤكد عكس ذلك، ففيها عبر أرسطو على طريقة أفلاطون عن مبدأ فلسفى أفلاطونى أصيل هو خلود النفس. ولو عرفنا أن أرسطو فى فلسفته الخاصة لم يكن يؤمن بخلود النفس لعرفنا

(1)Jaeger (W) Aristotle: Translated to English by Robinson, second ed. Oxford, at the Claredon press, 1948, Ch. I, PP. 11-23.

إلى أى حد كانت تلك المحاورات ومنها أوديموس معبرة عن أفلاطونية أرسطو الخالصة فى تلك المرحلة التى استمرت حتى وفاة أفلاطون فى عام 348 ق.م.[(1)].

وهنا يبدأ الطور الثالث من أطوار حياة أرسطو عامة، والثانى من أطوار حياته الفكرية، وهو طور التنقل والترحال، حيث بدأه بمغادرة آثينا عقب وفاة أستاذه مباشرة، مما جعل المؤرخون يؤكدون من ذلك العداء بينه وبين أستاذه، ذلك العداء الذى ظهر حينما غادر أرسطو أثينا عقب وفاة أفلاطون.

لكن الحقيقة كانت غير ذلك، فلم يكن أرسطو يوماً معادياً لأفلاطون لمجرد أنه لم يتولى رئاسة الأكاديمية من بعده نظراً لأنه كان هجيناً- أى لم يكن يونانياً خالصاً- وكان القانون الأثينى يحرم أن يمتلك شيئاً فى أثينا من لم يكن أثينياً. أما السبب الثانى: فقد كان الخلاف الفكرى بينه وبين اسبوسيبوس الذى رأس الأكاديمية بعد أفلاطون،حيث رأى أرسطو أنه سينحرف بنظرية المثل الأفلاطونية فى اتجاه رياضى صرف لم يكن يقصده أفلاطون حينما ربط بين المثل والأعداد فى أواخر حياته. ويؤكد ذلك اكسينوقراط وكان أفلاطونياً مخلصاً قد غادر أثينا مع أرسطو آنذاك حيث اتجها معاً إلى آسيا الصغرى وبالذات إلى مدينة أترنوس التى كان حاكمها ومشروعها أفلاطونيين، وهذا يكذب ادعاءات من يقولون بحنق أرسطو على أفلاطون لأنه لم يعينه رئيساً للأكاديمية من بعده إذ أننى أعتقد أن أرسطو لم يكن يجهل هذه المادة من القانون الأثينى وربما التمس لأفلاطون العذر فى تعيينه لابن اخته اسبوسيبوس رئيساً للأكاديمية حتى يحافظ على أموالها فى يد أسرته، ولهذا أرجح أن يكون سبب مغادرته للأكاديمية هو خلافه الفكرى مع أسبوسيبوس حول تفسيره الرياضى لنظرية المثل. ويؤكد ذلك اتجاهه

(1) انظر: Ibid, PP. 30- 36.
وراجع مضمون محاورة أوديموس ومقارنته بمحاورة فيدون لأفلاطون فى نفس المرجع.
Ch. III. PP. 39- 53.

مع اكسينوقراط إلى اترنوس التى عدت آنذاك معقلاً من معاقل الأفلاطونية، فقد كانت بمثابة فرع من فروع الأكاديمية.

على أى حال، لقد قضى أرسطو فى آسيا الصغرى عدة سنوات تزوج خلالها وأنجب، وكان ينوى الاستقرار بها أكثر من ذلك لولا أنه تلقى دعوة من الملك فيليب ملك مقدونيا آنذاك ليكون مربياً لابنه الاسكندر الذى كان يبلغ الثالثة عشرة من عمره، فذهب إلى مقدونيا مرة أخرى ليكون بصحبة الاسكندر مربياً له طيلة أربع سنوات يبدو أنها كانت حافلة بالخلاف الفكرى بينهما. فقد كان الاسكندر مقدونياً عنيداً لم يقبل من آراء الأستاذ التقليدية شيئاً. فعلى حين كان الأستاذ يؤمن بدولة المدينة باعتبارها الدولة المثالية، كان التلميذ يؤمن بالإمبراطورية وكان يأمل فى أن يحقق حلماً راود والده باتساع رقعة مملكته.

وما أن بلغ الاسكندر السابعة عشرة من عمره حتى بدأ بالخروج على رأس الجيش المقدونى وذاق لذة النصر العسكرى مما أبعده عن أستاذه، ولما مات والده آنذاك أصبح هو القائد والإمبراطور، فغادر أرسطو مقدونيا إلى أثينا وكان بإمكانه العودة مرة أخرى إلى الأكاديمية فقد كان اكسينوقراط رئيسها آنذاك. ولكنه كان قد بدأ يبلور فكره الفلسفى الخاص وبدا ذلك من مؤلفاته فى تلك المرحلة حيث ترك أسلوب الحوار ليكتب على طريقته بعض المؤلفات مثل: "فى الفلسفة" و "دعوة للفلسفة" وربما يكون قد كتب بعض مؤلفاته الفلسفية المعروفة فى تلك المرحلة مثل "الجدل" والكتاب الأول من "الميتافيزيقا"وغيرهما.

ويبدو من تلك المؤلفات أن الاتجاه الفلسفى العام لأرسطو بدأ يميل نحو التجريبية وإعطاء الحواس أهمية فى المعرفة الإنسانية باعتبارها نقطة البداية فى عملية المعرفة، وإلى جانب إيمانه بأن العقل هو القوة المعرفية الأهم باعتباره القوة المستدلة والمتأملة. وقد اتضح ذلك فى

كتابه "بروتريبتيقوس" أو "دعوة للفلسفة"[1].

ومن هنا فضل أرسطو أن يؤسس مدرسته الفلسفية الخاصة فى أثينا- رغم أنه لم يكن مالكها الحقيقى- وقد ساعده تلميذه الاسكندر الأكبر فى ذلك مادياً ومعنوياً مما يؤكد أن العلاقة الودية ظلت موجودة بينهما رغم الخلاف الفكرى الذى أشرنا إليه بينهما.

وهنا نصل إلى الطور الأخير من أطوار حياته الفكرية وهو طور الأستاذية الذى يبدأ فى 335 ق.م. وهو العام الذى أسس فيه "اللوقيون" لتكون مدرسة فلسفية وعلمية متميزة عن الأكاديمية بتركيزها على الجانب العلمى حيث ألحق أرسطو بها متحفاً علمياً احتوى الكثير من عينات النباتات والحيوانات التى أجرى عليها مع تلاميذه تجاربهم العلمية. وقد ساعده على ذلك مصاحبة العديد من تلاميذه للاسكندر فى غزوته لمختلف البلدان حيث كانوا يرسلون إليه بكل ما تقع عليه أعينهم من عينات نباتية وحيوانية جديدة، كما زودوه بالمعلومات الجغرافية والتاريخية عن تلك البلاد.

وإلى جانب ذلك فقد تميزت اللوقيون بدروس أرسطو المسائية التى خصصها للجمهور حيث كان يحاضرهم فى الخطابة والجدل مما جعله ينجح فيما فشل فيه سقراط وأفلاطون ويقضى قضاء مبرماً على السوفسطائيين[2]، فقد علم عامة الناس أصول الجدل والخطابة وفنونها بعد أن كشف لهم عن الأغاليط السوفسطائية وكيف يمكن تجنب الوقوع فيها.

وقد استمرت هذه المرحلة من حياة أرسطو حتى عام 323 ق.م. وهو

---

(1) انظر: الترجمة العربية لهذا الكتاب للدكتور عبدالغفار مكاوى، المنشور بصنعاء، جامعة صنعاء، مجلة كلية الآداب، العدد الثالث، 1982م.
وكذلك: Jaeger: Op. Cit., Ch IV. PP. 54- 101.

(2) انظر: مصطفى النشار: نظرية العلم الأرسطية- دراسة فى منطق بالمعرفة العلمية عند أرسطو، دار المعارف، القاهرة 1986م، ص 51 وما بعدها.

العام الذى توفى فيه الاسكندر الأكبر، وقد كانت هذه السنوات- سنوات الأستاذية من حياته- والتى لم تتعد الاثنى عشر عاماً هى أخصب سنواته الفكرية حيث شهدت كل مؤلفاته العلمية فى مختلف ميادين العلوم التى كان هو مؤسسها جميعاً كعلم الطبيعة والمنطق وعلم النفس والفلك وعلوم الحياة. الخ بالإضافة إلى بقية مؤلفاته الفلسفية المعروفة. فكانت بذلك فى تقديرى أخصب سنوات فكرية يعيشها فيلسوف فى العالم حيث أخرج فيها هذا الكم الهائل من المؤلفات الأصيلة التى لم تزل معيناً ينهل منه الفلاسفة والعلماء سواء بالأخذ عنه أو برفض ما تجاوزه العلم منه.

ولم تكد مراسم وداع الاسكندر الأكبر تنتهى حتى بادر الأثينيون إلى محاولة الاستقلال عن الإمبراطورية المقدونية وطالبوا بمطاردة كل أنصاره فى أثينا وكان أرسطو على رأسهم بالطبع، مما اضطره إلى ترك المدرسة لتلميذه وخليفته ثاو فراسطس واتجه إلى آسيا الصغرى وهو يردد عبارته الشهيرة "لن أسمح للأثينيين أن يخطئوا فى حق الفلسفة مرتين"، وهناك أصابه المرض وتوفى بعد عام واحد حيث توفى عام 322 ق.م.[1].

وإذا أمعنا النظر فى هذه الحياة الفكرية الخصبة لوجدنا أن عاملاً هاماً كان هو محركها ألا وهو عقلانية أرسطو الفذة. فقد كان يتمتع بعقلية نقدية فريدة نضجت مبكراً وساعدته فى الخروج من عباءة أستاذه العظيم أفلاطون بعد بلوغه الأربعين عاماً. وكان قد قضى عشرين منها تلميذاً له. فلقد التقط أرسطو الجانب التجريبى من مهنة والده الطبيب، والجانب النقدى والنزعة المادية من ساحل أيونيا الذى شهد نشأة ونمو الفلسفة الطبيعية والتفسير المادى للعالم الطبيعى. كما تعلم بسرعة فنون الجدل وأهمية الحوار والفكرالمفتوح من أستاذه

---

(1) انظر: فى تفاصيل أطوار حياة أرسطو الفكرية: Jaeger: Op. Cit.,
وكذلك: عبدالرحمن بدوى: أرسطو، وكالة المطبوعات بالكويت، الطبعة الثانية، 1980م، الفصل الأول، ص 3- 35.

أفلاطون، واكتسب روح المغامرة الفكرية من سنوات آسيا الصغرى والمدة التى قضاها مع تلميذه الشاب المغوار الأسكندر الأكبر.

وتآلفت هذه العوامل لتشكيل هذه العقلية التى كان يتنازعها عوامل الهدم والبناء، أما الهدم فلم يكن يعنى رفض كل التراث الفلسفى السابق بل تنقيته مما علق به من شوائب الأسطورة والخرافة وتصفيته بمعيارى الحس والعقل. وأما البناء فكان على هذين الأساسين؛ الحسى التجريبى من ناحية، والعقلى الاستدلالى من ناحية أخرى. فكأن الفلسفة والعلم الأرسطيين كانا كبناء ضخم له بابان، باب الحس والتجربة، وباب العقل والاستدلال، وكانت البراعة فى إزاحة كل عوامل التناقض التى افترضها السابقون بين الحس والعقل. ومن ثم أمكنه المواءمة بينهما.

وهنا يثار السؤال: كيف تم له ذلك؟!

لقد كان المشروع الحضارى للأمة اليونانية مشروعاً فلسفياً فى المقام الأول رغم اختلاف صيغ التعبير عنه، فهى فلسفية مجردة تارة، أدبية وفنية تارة، أو علمية تارة أخرى. وكان الإنجاز الأرسطى تتويجاً تنظيرياً مجرداً لهذا المشروع.

وقد أسلم المشروع الفلسفى اليونانى نفسه لأرسطو على نمطين متعارضين؛ النمط الأول عبر عنه الاتجاه المادى الذى بدأه فلاسفة أيونيا من الطبيعيين الأوائل حيث امتزج لديهم التفسير الحسى المادى ببعض العناصر الأسطورية الخرافية أو الخيالية، ثم استكمله الطبيعيون المتأخرون حيث تخلص ديمقريطس ومدرسته الذرية من تلك العناصر الأسطورية وأحكموا التفسير المادى للعالم الطبيعى على أساس الذرات، كما دعم بروتاجوراس تلميذ ديمقريطس وأتباعه من السوفسطائيين هذا الاتجاه المادى فى تفسير العالم الطبيعى بنظرية فى المعرفة أكدت على نسبية المعرفة ومن ثم نسبية الوجود والأخلاق.

أما النمط الثانى، فقد عبر عنه الاتجاه المثالى الذى بدأه فيثاغورس

ومدرسته حيث اختلط لديهم التفسير الرياضى للعالم بعناصر أسطورية دينية بدأت تتقلص على يد بارمنيدس وتلاميذه من الإيليين، ثم تبلور هذا الاتجاه على يد سقراط الذى فصل بين طبيعة النفس والعقل وبين طبيعة المادة والجسد، وبلغ ذروته عند أفلاطون الذى جعل من عالم المعقولات (المثل) عالماً مفارقا وتضاءلت بجواره تماما أهمية العالم المحسوس والأشياء المادية فصارت ظلالاً وأشباحاً.

من هنا كان على أرسطو وهو "العقل" و "القراء" أن يقوم بمهمة مزدوجة إذ كان عليه أولاً أن يحد من تطرف أتباع الاتجاهين الذى كان كلاهما يقلل من شأن الآخر. وكان عليه ثانياً أن يستكمل النقص فى كليهما بتنبى الأفكار الإيجابية من الاتجاهين بحيث أصبح الأقرب إلى الحقيقة لديه دائماً هو المزج بين المحسوس والمعقول، بين الجسم والنفس، بين المادة والصورة، بين الواقع والمثال.

وقد نجح أرسطو إلى حد بعيد فى مهمته تلك وكان مفتاح نجاحه ما ابتدعه من اصطلاحات فلسفية جديدة عبرت بقوة عن هذا المزج الذى أراد إقامة البناء الفلسفى الجديد على أساسه خاصة اصطلاحاته الميتافيزيقية- الفيزيقية" الوجود بالقوة" أو "المادة، "الوجود بالفعل" أو "الصورة" كما كان آلة هذا النجاح هو ذلك المنهج العقلى الصارم الذى ابتدعه أرسطو بمستوييه البرهانيين؛ القياس والاستقراء.

ولما كان للمنهج الأسبقية المنطقية، فقد أولاه أهمية خاصة جعلته محور الارتكاز فى فلسفته وعلمه على السواء. وقد وضع منطقه أو بالأحرى بنى نظريته عن العلم على مستويين؛ مستوى سلبى تمثل فى ذلك الجانب النقدى من منهجه حيث ركز على نقد النمط العلمى السائد والذى كان جوهره الجدل، فكشف فى الأغاليط السوفسطائية- السوفسطيقا" عن الجدل المغالطى الذى اتبعه السوفسطائيون حيث كانوا يستهدفون كسب المجادلات عن طريق اللعب بالألفاظ اللغوية سواء من حيث أنها مجرد ألفاظ أو أقوال أو من حيث المعنى. وقد نجح أرسطو فى بيان تلك المغالطات سواء فى القول أو خارج القول (المعنى)

وعددها فى ذلك الكتاب[1].

كما أوضح فى كتابه – الجدل- الطوبيقا" الصورة الصحيحة للجدل باعتباره نوعاً من الأقيسة يبدأ بمقدمات شائعة أو مشهورة[2]. ورغم أنه قد قنن الجدل وأوضح صورة القياس الجدلى وموضوعاته وفوائده إلا أنه لم يعتبره علماً بل اعتبره مجرد فن يستند على مقدمات ظنية ذائعة كما قلنا.

وقد تكفل بالقضاء على السوفسطائيين تماماً فلم نعد نسمع عن معلمين سوفسطائيين فى عصر أرسطو، حيث كانت قد انتهت مهمتهم التنويرية بمحاربة سقراط وأفلاطون لهم واتهامهم بالإتجار بالأفكار، وبأنهم مخادعون، وكان الفضل لأرسطو من بعدهم حيث تكفل بالكشف عن كيفية هذا الخداع السوفسطائى فى "السوفسطيقا" وقنن الجدل فى "الطوبيقا".

أما الجانب الإيجابى، فقد وازن فيه أرسطو بين العلم الاستنباطى البرهانى، والعلم الاستقرائى، وجعل من الاستقراء مقدمة ضرورية للقياس، فإن كان الاستقراء مبنى على المشاهدات والملاحظات الحسية فإنه لا يكتمل إلا حينما يصاغ فى هيئة أقيسة. فالقياس كان الصورة المثلى للصياغة العلمية فى نظره. كانت تلك هى الصورة التى رسمها أرسطو للتقدم فى العلوم الطبيعية وعلوم الحياة[3].

أما التقدم فى العلوم الرياضية، فقد ألمح أرسطو- رغم عدم تخصصه

(1) انظر أرسطو، كتاب السوفسطيقا (الأغاليط السوفسطائية): الترجمة القديمة، تحقيق عبدالرحمن بدوى فى "منطق أرسطو" الجزء الثالث، وكالة المطبوعات بالكويت، 1980م، ص 789- 826.

(2) أرسطو: كتاب الطوبيقا (الجدل): نقل أبى عثمان الدمشقى، تحقيق عبد الرحمن بدوى فى "منطق أرسطو"، الجزء الثانى، ص 489 وما بعدها.

(3) انظر: كتابنا: نظرية العلم الأرسطية، الفصل الخاص بالاستقراء ودوره فى تأسيس وتطور العلوم الطبيعية، ص 173- 213.

فيها- إلى أن تقدمها مرهون بمدى استطاعتها تحقيق الصورية الكاملة ولم يكن غريباً أن يركز على الاستنباط الصورى الرمزى فى نظريته عن القياس البرهانى[1]، وقد نجح إقليدس فى استلهام تلك النظرية الأرسطية حينما قدم نظريته الاستنباطية الشهيرة فى الهندسة.

على هذا النحو، نجح أرسطو- فى علمه ومنطقه- فى إقامة التوازن بين دور الاستقراء ودور القياس، وجعل من نظريته عن العلم امتداداً لنظريته فى المعرفة التى دعى فيها إلى أدوار متوازنة للحس والعقل، فقد كان يدرك أن الحواس هى سبيلنا إلى معرفة عناصر العالم الخارجى وظواهره وهى أساس تكون انطباعاتنا الأولية عنه، كما كان يرى أن باستطاعة العقل فهم هذا العالم الخارجى من خلال قوانين ومبادئ عقلية نظرية لا تستطيع الحواس تقديمها إليه. ولذلك فقد اختلف عن أفلاطون وكل الفلاسفة العقليين حينما أوضح أن للحواس دوراً هاماً لا يمكن إغفاله فى معرفتنا بالعالم الخارجى. كما اختلف مع بروتاجوراس وكل الحسيين الذين غالوا فى اتجاههم الحسى فأنكروا أى إمكانية لدى العقل فى صياغة مقولات نظرية يفسر من خلالها العالم الخارجى بعيدا عن ما تنقله إليه الحواس.

وعموماً فقد توسط أرسطو بين الاتجاهين، حينما قرر أنه على حين تدرك الحواس كل ما هو جزئى، يدرك العقل الماهيات الكلية التى لا يمكن أن تكون موضوعاً للإدراك الحسى[2].

وقد استكمل أرسطو المشروع الميتافيزيقى بنفس الصورة، حيث ألف بين المادة والمثال (أو الصورة بتعبيره)، بنظريته عن الوجود بالقوة والوجود بالفعل، فقط استطاع أن يزيل التناقض بين التيار المادى

(1) انظر: نفس المرجع السابق، الفصل الخاص بالقياس ودوره فى تطوير العلوم الرياضية، ص 123- 166.
(2) مصطفى النشار: نظرية المعرفة عند أرسطو، دار المعارف بالقاهرة، 1985م، ص 137- 138.

والتيال المثالى، فلم يوافق أفلاطون على افتراضه أن الحقيقة لا توجد إلا فى ذلك العالم المفارق (عالم المثل)، كما لم يوافقه على اقتران الحقيقة بالوجود فى عالم المثل، ومن خلال نقده لنظرية المثل الأفلاطونية على أساس عدم فعالية المثل فى العالم المحسوس حيث أنها فعالية متخيلة لأن المثال الأفلاطونى ليس علة مباشرة لأى شئ محسوس، كما أن ماهية أى شئ كامنة فيه وليست مفارقة له كما أكد أرسطو بنظريته عن التحام الصورة بالمادة فى كل أشياء هذا العالم الطبيعى، فلا صورة بدون مادة، ولا مادة بدون صورة، ولا يستثنى من ذلك إلا الإله الذى هو الصورة الخالصة المفارقة التى لا يشوبها المادة، فإله أرسطو هو المحرك الذى لا يتحرك ومن ثم فهو صورة خالصة وعقل خالص لا يعقل إلا ذاته[1].

ومن ثم فقد أضفت ميتافيزيقا أرسطو المعقولية على العالم المحسوس، حيث اعتبر أن من الجواهر ما هو جزئى وما هو كلى، وأن كل موجود جزئى له صورته الخاصة أى فيه ماهيته التى هى فى المقام الأول ماهية النوع التى تظهر فى جزئياته، ولم يعد هناك حاجة لأن نفترض عالماً مفارقاً توجد فيه هذه الماهيات أو الصور.

ولقد انعكست آثار هذه النظرية الأرسطية التى تزاوج بين المحسوس والمعقول فى المعرفة والعلم، بين المادة والصورة فى فلسفة الطبيعة والميتافيزيقا، وانعكست على مذهبه الأخلاقى والسياسى، حيث تبنى أرسطو نظرية أخلاقية تزواج بين الواقع والمثال، فقد دعى إلى نوعين رئيسين من الفضائل، الفضيلة الأخلاقية، والفضيلة النظرية.

أما الأولى فقد استند فيها على نظريته الشهيرة فى "الوسط الأخلاقى"حيث عرف فيها الفضيلة بأنها الحد الوسط بين طرفين

---

(1) انظر:

- Aristotle: Metaphysics: Translated by W.D. Ross in "Great Books of the Western World", P. 8, Vol. I, B. 12. Ch. 7, P. 1073a- b, Eng. Trans. P. 602- 603.

كلاهما مرذول[1]؛ فالشجاعة حد وسط بين رذيلتين هما الجبن والتهور، والكرم حد وسط بين رذيلتين هما الإسراف والتقتير..الخ. وهكذا يكون الإنسان فاضلاً حينما تنمو لديه ملكة الاختيار التى بفضلها يكتسب ذلك التحسن فى سلوكه بفضل اختيار دائم لطريق الفضيلة الذى هو غالباً فى ذلك الحد الوسط[2].. ولم ينس أرسطو فى إطار تمحيصه لنظريته فى الفضيلة الأخلاقية أن يوضح أن ذلك الوسط ليس حسابياً. فالفضيلة ليست بالضبط على مسافة متساوية بين الطرفين المرذولين، فهذا الوسط نسبى، فالشجاعة مثلاً تكون بالنسبة للجبان ميل نحو التهور، إذ لن يكتسب الجبان فضيلة الشجاعة إلا بالاتجاه نحو التهور وهو لن يصبح متهوراً بالطبع، لكنه فى هذه الحالة سيكون شجاعاً ويتخلص من جبنه. وهى بالنسبة للمتهور على العكس من ذلك حيث تكون بالحد من التهور واتجاهه نحو الجبن[3].

وهكذا يكون اكتساب الفضيلة بمحاولة التوسط بين الطرفين إذا كان المرء بطبيعته وفطرته معتدلاً، أما إذا كان بطبيعته وفطرته يميل إلى أحد الطرفين فيكون اكتسابه للفضيلة كحد وسط بالاتجاه نحو الطرف الآخر.

وقد نبه أرسطو إلى قضية أخرى- أعفته من كثير من الانتقادات التى وجهت إليه عن جهل بما كتبه- حيث أوضح أن من الفضائل الأخلاقية ما لا يمكن أن تكون حدا أوسط بين طرفين. فالصدق مثلاً ليس إلا ضد الكذب. وكذلك فإن من الرذائل مالا يمكن أن تكون أطرافاً لفضائل، فالقتل والزنى والسرقة هى رذائل على طول الخط وهى بطبيعتها المرذولة لا يمكن أن تكون طرفاً لإحدى الفضائل[4].

(1) انظر: أرسطو: علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ترجمة أحمد لطفى السيد، الجزء الأول، مطبعة دار الكتب المصرية، 1924، الكتاب الثانى- ب 6، ص 240- 242.

(2) نفس المصدر السابق، ك 2- ب 7، 243- 249.

(3) نفسه: ك2- ب8، ص 250- 258.

(4) نفسه: ك2- ب ف 17، ص 249.

وعلى أى حال، فإن نظرية أرسطو فى الفضيلة الأخلاقية تمثل الجانب الواقعى من نظريته الأخلاقية عامة، فقد كانت نتيجة لتحليلاته لما شاع بين الناس عن الفضيلة والشخص الفاضل، حيث انتهى إلى وضع ضوابط للفضيلة تمثلت فى نظريته السابقة عن "الوسط الأخلاقى" أما شروط الفعل الفاصل فقد تبلورت لديه حينما تساءل: هل كل من يقال عنه إنه فاضل يعد فاضلاً حقاً؟! وكانت إجابته: أنه لا يمكن أن نعد كل من سلك طريق الفضيلة فاضلاً، إذ من الممكن- كما يؤكد فيلسوفنا- أن يسلك الإنسان طريق الفضيلة مصادفة ودون دراية أو علم. والفضيلة كما يراها أرسطو ليست مجرد سلوك عشوائى، بل إن الشخص الفاضل لا يكون كذلك إلا إذا تضافر لديه السلوك مع العلم، العلم بمعنى الفضيلة ومعرفة ماهيتها فليس فاضلاً من يسلك طرق الفضيلة دون أن يعرف نظرياً ماذا تعنى الفضيلة!!

وكذلك من شروط الفعل الفاضل أن يمارسه صاحبه باستمرار، فلا يكون سلوكه طريق الفضيلة صدفه لا تتكرر. فالعالم بمعنى الفضيلة يختار دائماً طريقها فيكتسب سلوكه هذا استمرارية لا تتوقف. ولا يكون الفاضل فاضلاً- كذلك- إلا إذا أراد واختار عن وعى طريق الفضيلة، فالإرادة والاختيار شرطان ضروريان والإرادة تختلف عن الاختيار وإن تكاملا، فالإرادة تعبير عن الاتجاه الغريزى نحو سلوك طريق الفضيلة. أما الاختيار فهو اختيار عاقل وواع وترشيد لتلك الإرادة الغريزية. ومن هنا، كانت الفضيلة الأخلاقية عند أرسطو متمثلة فى تحكم العقل فى الشهوة، فهى فضيلة أساسها الاختيار العقلى لذلك "الحد الوسط" ثم سلوك طريقه باستمرار[1].

ولكن إذا ما سألنا عن أعظم الفضائل فى رأيه، فهى لن تكون إحدى الفضائل الأخلاقية، فرغم أهمية الصداقة والعدالة والصدق والعفة

(1) انظر شروط الفعل الفاضل تفصيلاً فى: نفس المصدر السابق، ك2- ب 4، ص 237- 239.

والكرم والشجاعة فى حياة الناس والمجتمع المدنى إذ لا تتصور الحياة الاجتماعية بدونها، إلا أن أعظم الفضائل فى اعتقاده هى "فضيلة التأمل النظرى"، لأنها تمثل فضيلة العقل الإنسانى بما هو كذلك، فإن كانت الفضلية الأخلاقية فى كل صورها تمثل- كما أوضحنا- تحكم العقل فى الشهوة، فإن هذه الفضيلة النظرية هى فضيلة العقل بما هو عقل بعيدا عن رغبات الجسد والتحكم فيها.

ولقد أجهد أرسطو نفسه فى تقديم حججه وبراهينه على أهمية الفضيلة النظرية وسمو مكانتها فى الكتاب الأول من "الميتافيزيقا" والكتاب العاشر من "الأخلاق إلى نيقوماخوس" حيث أوضح أن العقل هو ما يميز به الإنسان عن الحيوان. وإن كان الإنسان هو الحيوان الوحيد الأخلاقى بما يملكه من عقل يستطيع التحكم فى الشهوة وكبح رغبات الجسم وتنظيمها، إلا أن هذه الأخلاقية تكون ناقصة إن لم يكن للعقل فضيلته الخاصة- التى تعبر عن قيامه بوظيفته على الوجه الأكمل- وتلك الفضيلة هى بالطبع "التأمل النظرى الخالص". ولا شك لدى أرسطو فى أن التأمل النظرى هو أهم أفعال العقل حيث فيه تشبه الإنسان بالإله، فالإنسان حينما يمارس التأمل إنما يمارس فعلاً إلهياً، فالإله الأرسطى كائن متأمل لا يتأمل إلا ذاته.

وقد فضل أرسطو "التأمل" واعتبره أسمى الفضائل لأن موضوعه أسمى موضوع ممكن للمعرفة الإنسانية، إنه تأمل الماهيات واستخلاصها من عالم الأشياء من جهة، وتأمل الإله من جهة أخرى، فلولا قدرة الإنسان على التأمل النظرى المجرد ما عرف الإله. هذا فضلاً عن أننا بالتأمل- فى رأى أرسطو- نحقق فعلاً التفلسف ونصبح على وعى بالعالم وبما هية الأشياء ونعرف الوجود الإلهى، فالفلسفة هى العلم الأسمى والأرقى والأفضل[1].

---

(1) انظر:

Aristotle: Metaphysics: English trans. by W.D. Ross. In "Great Books of the Western World.", Part l8-Vol. B.I.

وأيضاً: أرسطو: الأخلاق إلى نيقوماخوس: الترجمة العربية لأحمد لطفى السيد، الجزء الثانى، الكتاب العاشر، ف8، ص 354-358.

وانظر كذلك: كتابنا: نظرية المعرفة عند أرسطو: ص 122- 130.

وهكذا استطاع أرسطو أن ينقلنا من الفضيلة الأخلاقية التى نعيش بمقتضاها وسط المجتمع والناس باعتبارها لا تمارس إلا بينهم- معهم وبهم- ولذلك كانت مكانتها أقل فى رأيه. لأنه لو لم يكن المجتمع والناس لما أصبح الشجاع شجاعاً، ولما أصبح الكريم كريماً. فهى فضائل لا يتحقق بمقتضاها للإنسان الحرية والاستقلال، على حين أن الإنسان فى الفضيلة النظرية يحقق أسمى قدر من الاستقلال والحرية حينما يمارس فعل التأمل.

استطاع أرسطو أن ينقلنا من ذلك النوع الأخلاقى للفضيلة إلى ما جعله أسمى مكانة وأرفع منزلة، إلى الفضيلة النظرية التى يتحقق بمقتضاها ماهية الإنسان والغاية من وجوده، وتحقق له الاستقلال عن المجتمع والناس، والخلو إلى عقله الواعى فقط فيصبح حرا طليقا، يرتفع إلى آفاق أرحب، يتشبه بالإله ويحقق الخلود.

وهكذا امتزجت التحليلات الواقعية بالمثال الأخلاقى عند فيلسوفنا، فأصبح كما يقولون أكثر تطرفاً من أستاذه أفلاطون[1]. فإذا كان الأخير قد قال فى "فيليبوس" بأن الخير الأقصى للإنسان هو مزيج من حياة اللذة الحسية وحياة التأمل العقلى على أن يكون للتأمل الأولوية والغلبة على حياة اللذة[2]، فإن أرسطو فرق تماماً بين حياة التأمل النظرى وحياة العمل، واعتبر أن الخير الأقصى للإنسان هو أن يعيش وفقاً لأسمى قواه العاقلة، قوة التأمل النظرى الخالص، فهو حينذاك سيحقق فى اعتقاده أعظم درجات اللذة والاستقلال

---

(1) انظر: أميرة حلمى مطر، دراسات فى الفلسفة اليونانية، دار الثقافة للطباعة والنشر بالقاهرة، 1980م، ص 56.

(2) أفلاطون: فيليبوس: الترجمة العربية بعنوان "الفيلفس" للأب فؤاد جرجى برباره، دمشق، منشورات وزارة الثقافة، 1970م، ص 122، الترجمة ص 192.

والألوهية.

وعلى نفس النمط كانت فلسفة أرسطو السياسية. حيث حاول كذلك التوفيق بين الواقع والمثال، بين محاولة رصد الواقع السياسى وإصلاح ما يمكن إصلاحه فيه، وبين رسم معالم مدينة فاضلة مثالية كانت أكثر استحالة للتطبيق من مدينة أفلاطون المثالية إذا ما وضعنا فى الاعتبار خريطة الواقع السياسى الذى عاشه أرسطو ولم يره أفلاطون، فقد عاش عصر الإمبراطورية المقدونية فى حين لم يكن أستاذه قد رأى أكثر من نظام دولة المدنية.

لقد بدأ أرسطو تحليلاته السياسية من الواقع السياسى حيث قام بمعاونة تلاميذه بجمع أكثر من مائة وخمسين دستوراً ضمنها كتابه "الدساتير" أو "النظم السياسية" وقد ساعده ذلك على التحليل الصحيح لأحوال الدولة والحكومات وتقديم نظريات سياسية بارعة فى ذلك العصر كان أكثرها إشراقاً تمييزه بين الدولة والحكومة. فالدولة هى مجموع المواطنين بينما الحكومة هى مجرد هيئة من هيئات الدولة الثلاث. ومن ثم اكتشف أرسطو فكرة سلطات الدولة وضرورة الفصل بينها، " ففى كل دولة ثلاثة أجزاء إذا كان الشارع حكيماً اشتغل بها فوق كل شئ ونظم شئونها ومتى أحسن تنظيم هذه الأجزاء الثلاثة حسن نظام الدولة كلها بالضرورة، ولا تختلف الدول فى حقيقة الأمر إلا باختلاف هذه العناصر الثلاثة، الأول من هذه الأمور الثلاثة هو الجمعية العمومية التى تتداول فى الشئون العامة، والثانى هو هيئة الحكام التى يلزم تنظيم طبيعتها واختصاصاتها وطريقة التعيين فيها، والثالث هو الهيئة القضائية[1].

أما الجمعية العمومية (السلطة التشريعية) فهى تتكون من مجموع المواطنين، فهى " تقرر على وجه السيادة السلام والحرب، وعقد

(1) أرسطو: السياسة: الترجمة العربية لأحمد لطفى السيد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، الطبعة الثانية، 1979م، الكتاب السادس – باب 11- فقرة 1، ص 348.

المعاهدات وحلها، وتصدر أحكام الإعدام والنفى والمصادرة وتنظر فى محاسبة الحكام[1]، "وبحث الحسابات العمومية للدولة"[2]. ولا أظن أن مهام السلطة التشريعية فى الديمقراطيات الحديثة تخرج عن هذه المهام الخطيرة التى حددها أرسطو، ويكمن الفرق بين تلك النظم الحديثة ونظامه فى أن السلطة التشريعية لديه تكون من مجموع المواطنين، بينما الديمقراطيات الحديثة تأخذ بالنظام النيابى فتكتفى فى الجمعية التشريعية بممثلين عن المواطنين، وقد اعتبر أرسطو تلك السلطة "السيد الحق للدولة"[3]، فهى لديه كما فى الديمقراطيات الحديثة سيدة كل السلطات.

أما السلطة التنفيذية، فقد اكتفى أرسطو ببيان مهامها العامة، فهى تتولى تنفيذ مشروعات الدولة وتكون فى خدمة المواطنين، ومنها تتكون كل إدارات الدولة المختلفة، ثم آثار العديد من التساؤلات حول تلك الإدارات ومن يكونون أعضاءها، وإلى إى مدة يجب أن يتولى الموظف مهام إدارته؟! وما هى الضوابط التى يجب أن توضع لأداء هذه المهام على الوجه الأكمل؟!

والإجابة على هذه التساؤلات تختلف باختلاف الدول، فما يجوز بالنسبة لدولة صغيرة قد لا يجدى مع دولة كبيرة، وما ينفع فى ظل نظام سياسى معين قد لا ينفع فى ظل نظام آخر[4].

أما بالنسبة للسلطة القضائية، فقد شغله الحديث عن الأنواع المختلفة للمحاكم والاختصاصات الموكلة إلى كل منها، وطريقة تأليفها، وتعيين القضاة. وقد أوضح فى حديثه عن كل ذلك الفروق الدقيقة بين ما يتم فى ظل الدساتير المختلفة للدول[5].

(1) نفسه ب11- ف2- ص 348.
(2) نفسه ب11- ف7- ص350.
(3) نفسه ب11- ف15- ص351.
(4) نفسه ب12- ص- 352- 359.
(5) نفسه ب13- ص 360-362.

ولقد قدم أرسطو نظرية فى الاقتصاد السياسى حينما قدم أول صورة للربط بين الاقتصاد والسياسة، ففى إطار تمييزه بين الملكية الطبيعية والملكية غير الطبيعية قدم نظرية فى كسب الأموال وضرورة التمييز بين الطرائق المختلفة للكسب، فالزراعة والرعى والصيد هى وسائل طبيعية للكسب، بينما التجارة ليست كذلك، فاستخدام النقد فيها بديلاً عن المقايضة جعلها نظاماً احتكارياً يجمع من ورائه التجار أموالاً طائلة دون جهد[1]. وقد تطورت هذه النظرية بعد ذلك وشكلت علماً مستقلاً على يد ابن خلدون فيلسوفنا الإسلامى، وأصبح لها اليد الطولى فى النظريات السياسية الحديثة خاصة فى الفلسفة الماركسية.

ولقد انفرد أرسطو دون سابقيه ومعظم اللاحقين عليه حتى يومنا هذا بنظرية عن "الثورات السياسية" وأعطاها من الأهمية بحيث خصص لها الكتاب الثامن من "السياسة" بأكمله، حيث قدم تحليلاً مسهباً للأسباب العامة للثورات مميزاً بين الأسباب السياسية والاقتصادية والنفسية والاجتماعية. فمن الأسباب السياسية، مخالفة الحكومة للمبدأ السياسى الذى قامت عليه وخروجها عنه، فإن كانت الحكومة ديمقراطية وسلبت من المواطنين حريتهم والمساواة بينهم ثار المواطنون عليها. ومن الأسباب النفسية- الاجتماعية، الرغبة فى المساواة إن كان السائد حكومة طغيان أو أرستقراطية، والرغبة فى اللامساواة إن كان السائد حكماً ديمقراطياً حيث يثور الأرستقراطيين بحجة أنهم لا يحصلون على مميزاتهم وحقوقهم كاملة فى ظلها. وهكذا فقد يكون طلب المساواة أو المطالبة باللا مساواة أحد أسباب الثورات. وكذلك قد يكون الخوف أو الاحتقار والإهانة من أسباب الثورات. كما قد يكون الطمع فى الحصول على الثروات ومراتب الشرف أحد أسباب الثورات. ولقد أدرك أرسطو كذلك أن عدم انصهار السلالات داخل الدولة الواحدة قد يكون سبباً دائماً للقلاقل والاضطرابات والثورات. كما لم يغفل فى تحليلاته بيان علل الثورات فى كل نظام سياسى على

(1) نفسه ك1- ب3، 4- ص108- 119.

حدة، فأسباب الثورات فى ظل حكومة الديمقراطية تختلف عنها فى ظل الأوليجاركية (حكومة الأغنياء الطماعين)، أو فى ظل الأرستقراطية أو الملكية..الخ[1].

وكما كشف أرسطو عن العلل المختلفة للثورات تحدث عن كيفية تلافى وقوعها بالنسبة للحكومات وأوضح وسائل الحفظ للحكومات المختلفة، والتى يمكن تلخيصها فى ثلاث هى: احترام الحكومة للمبدأ السياسى الذى قامت عليه، فإن كانت ملكية فليحافظ الملك على كرامته وكرامة شعبه وأن يكون شريفاً معتدلاً فى ممارسة سلطاته. وإن كانت حكومة ديمقراطية فلتحافظ على مبدأ حرية الأفراد والمساواة بينهم..الخ. أما الوسيلة الثانية فهى احترام القانون من الحكومة فى كل صغيرة وكبيرة من الأمور. أما الثالثة من تلك الوسائل فهى تربية النشئ على المبدأ السياسى للحكومة مما يجعلهم ينشأون على احترام نظام الحكم بما غرس فيهم منذ الصغر من حب لمبادئه[2].

وعلى أى حال، فكتاب "السياسة" يزخر بمثل هذه النظريات السياسية الجديرة بالدراسة والتحليل، ففيه لمس أرسطو قضايا ومبادئ كثيرة شغلت فلاسفة العقد الاجتماعى المحدثين، هذا إن تغاضينا عن بعض الهنات التى كان أجدر به أن ينأى عنها خاصة نظريته فى تبرير الرق واعتبار الرقيق هو "الآله الحية" لربة المنزل. ونظريته العنصرية فى التمييز بين المواطن اليونانى الحر، وبين البرابرة (أى كل ما عدا اليونانى) التى أثبتت فشله فى تطبيق منطقه فى فلسفته السياسية. فالتعريف المنطقى للإنسان لديه أنه ذلك الحيوان العاقل المفكر، ونظريته العنصرية فى الرق أوضحت أنه يؤمن بأن من الإنسان من لا يصلح إلا للرق والعبودية وليس مؤهلاً إلا للأعمال اليدوية الحقيرة. وفى هذا تناقض مع تعريفه المنطقى للإنسان.

---

(1) انظر: نفس المصدر السابق، ك 8- ص 386- 414.

(2) نفسه ك8- ب7- ص 415- 424.

وإذا ما غادرنا مع أرسطو الواقع وانطلقنا إلى المثال، لوجدناه يتصور على غرار أستاذه مدينة فاضلة يتوافر فيها مجموعة من الشروط أهمها؛ أن تكون فى موقع استراتيجى بحيث تكون سهلة المدخل والمخرج لمواطنيها، صعبة المدخل والمخرج على الأعداء. وتكون لها قاعدة بحرية تستغل بأقصى الطاقة فى التجارة والدفاع. أما مساحة هذه المدينة فلا ينبغى أن تزيد على مقدار ما يراه فرد من فوق ربوة عالية من الجهات الأربع بشرط أن تكون مساحة خصبة يمتلك كل مواطن جزء منها داخل المدينة وآخر على حدودها حتى يهب الجميع للدفاع عنها ضد أى هجوم خارجى.

أما عدد سكان هذه المدينة فينبغى أن يتوافق مع سعتها، فالجميل كما يقول أرسطو "ينتج عادة من توافق العدد والسعة، والكمال للدولة يكون بالضرورة بأن يجمع فى رقعة كافية عدد مناسب لها من المواطنين"[1]. وبالطبع فإن هذا العدد يكون من المواطنين الأحرار، والمواطن هو من يحمل السلاح ويكون له حق التصويت فى الجمعية العمومية.

ويحدد أرسطو كذلك العناصر الضرورية لوجود المدينة بأنها ستة عناصر هى: المواد الغذائية، الفنون، الأسلحة، المالية، الكهنوت وأخيراً إدارة المصالح العامة وإصدار الأحكام[2]. أما أهم هذه العناصر فهى الحكومة الفاضلة التى يحددها تحديداً أخلاقياً حيث يرى أنها "تلك التى تحقق لكتلة المواطنين أوسع نصيب من السعادة.. فالسعادة لا تنفك عن الفضيلة"[3]. فالهيئة السياسة إذن موزعة على جزئين أساسيين، الأول: الجند والثانى: الجمعية العمومية المكونة من كل المواطنين الأحرار.

(1) نفسه: ك4- ب4-ف 6، ص 249.
(2) نفسه: ب7، ص 257- 258.
(3) نفسه: ك4- ب8- ف2، ص 259.

ويهتم أرسطو فى نظام المدينة الفاضلة اهتماماً خاصاً بالتربية إذ ينبغى بداية الاهتمام بأمر التناسل والزواج بتحديد سن الزوجين بحيث تتجنب المدينة الزواج المبكر أكثر مما ينبغى وقد عين سن الزواج "بثمانى عشر سنة للنساء وبسبع وثلاثين أو أقل للرجال، ففى هذه الحدود يكون وقت الزواج بالضبط وهو وقت تمام القوة، ويكون للزوجين الوقت المناسب للنسل حتى تنزع الطبيعة منهما القدرة على النسل"[(1)].

كما رأى ضرورة الاهتمام بالأمهات طوال مدة الحمل بالتزام نظام معين ويجانبن الكسل. ويحذر أرسطو من الخيانة الزوجية ويطلب تشديد عقوبتها باعتبار أنها تضر بالنسل. وهنا يختلف أرسطو تماما عن أستاذه، فهو يقرر ضرورة الزواج للحفاظ على النسل وقوته وتربية الأطفال فى ظل الأسرة، أما أفلاطون فكان يؤمن كما نعلم بشيوعية النساء ورفض نظام الأسرة فى مدينته الفاضلة حتى يجنبها أسباب الصراع بين الحكام. ولقد اشترط أرسطو نظاماً غذائياً معيناً للطفل، ونبه إلى ضرورة الحذر من الأقوال الفاحشة والصور المنافية للآداب أمام الأطفال. وهو يقسم التربية للأطفال إلى عهدين متميزين. الأول من السابعة إلى البلوغ والثانى من البلوغ إلى سن الحادية والعشرين[(2)].

أما موضوعات التربية فيجب أن تكون عامة وإن كان هناك خلاف حول المسائل التى يجب أن تشملها التربية إلا أن الإجماع واقع على الغاية التى يجب أن تتوخاها الدولة من التربية. وعلى أى حال فإن هذه الموضوعات تتعلق بالآداب والرياضة والموسيقى والرسم[(3)].

وإذا ما نظرنا فى مكونات هذه المدينة الفاضلة لأرسطو وجدناها فى كثير من جوانبها قريبة الشبه من مدينة أفلاطون اللهم إلا فى إقرار أرسطو لنظام الأسرة واعتباره أحد الأسس فيها. وقد صدق جورج

(1) نفسه: ب14- ف6، ص 282- 283.

(2) انظر: نفس المصدر: ك4- ب15- ب11، ص 289.

(3) انظر: نفس المصدر: ك5، ب1- ب7، ص 290- 310.

سباين إذ يقول " إن ما يسميه أرسطو بالدولة المثالية هو ما اعتبره أفلاطون الدولة الثانية فى ترتيب أفضل الدول"[1]. ومن ثم فقد كانت مدينة أرسطو المثالية مدينة باهتة خالية من الحيوية خاصة وأنها جاءت فى عصر لم يعد يحتملها. فلم يكن يصح أن يظل أرسطو يحلم بمدينة فاضلة بهذا الموقع وتلك المساحة وهذا العدد المحدود من السكان فى عصر الإمبراطورية المقدونية، فقد فات عصر دولة المدينة الواحدة إذ لم يكن فى مقدورها أن تدافع عن نفسها مهما أوتيت من قوة أمام إمبراطورية كإمبراطورية تلميذه الإسكندر[2].

وعلى أى حال فليس الموضوع، موضع نقد أرسطو بقدر ما هو النظر فى كيفية محاولته دائماً التوفيق بين الواقع والمثال، المحسوس والمعقول. وهو وإن كان قد نجح فى ذلك فى نظريته فى المعرفة والعلم، وكذلك فى الميتافيزيقا، ونجح جزئياً فى الأخلاق إلا أنه فشل فى ذلك فى السياسة، وبدا أن نجاحه كان مقصوراً فقط على تلك الأجزاء الواقعية والنظريات التى استقاها من الواقع الحى أمامه، ومن استشراف آفاق أرحب لهذا الواقع ومحاولة رتق بعض عيوبه ونقائضه من خلال نظرياته التى أشرنا إليها عن الحكومة والثورة وإنتاج الثروة والفصل بين السلطات فى الدولة.

إن محاولة أرسطو الدمج بين الواقع والمثال فى فلسفته السياسية- رغم فشله النسبى فيها- كان لها ما يبررها لديه حيث كان يود أن يتوج محاولاته الأخرى فى المنطق وشتى أقسام الفلسفة بهذه المحاولة فى فلسفته السياسية حتى يظل بحق هو الاستكمال الحقيقى للمشروع الحضارى اليونانى، إذ أفرغت الحضارة اليونانية لديه كل عناصرها، وكان عليه أن يوائم ويوفق بين تلك العناصر.

---

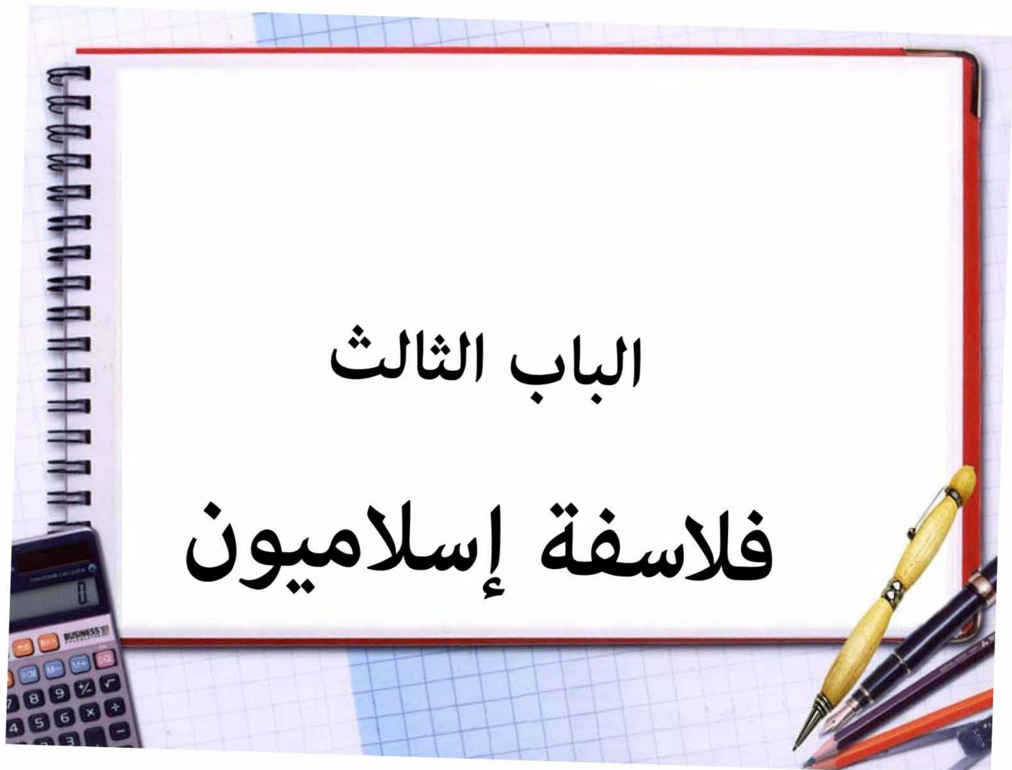
(1) جورج سباين: تطور الفكر السياسى: الكتاب الأول، الترجمة العربية لحسن جلال العروسى، نشرة دار المعارف بمصر، ط2، 1969م، ص 117- 118.

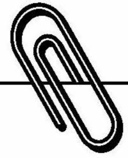
(2) انظر: برتر اندرسل: تاريخ الفلسفة الغربية، الجزء الأول، الترجمة العربية لزكى نجيب محمود، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1967م، ص 309.

وقد شهد التاريخ اللاحق عليه بنجاحه منقطع النظير فى ذلك، فقد كان بشهادة معظم المؤرخين ذروة الفلسفة والعلم اليونانيين، كما هو ذروة التنظير للآداب والفنون اليونانية.

وعلى أى حال، فقد كان لهذا النجاح الأرسطى أضراره على من جاءوا بعده حيث ظل الجميع تقريباً اسرى لمنطقه وفلسفته طوال العصر الرومانى والعصور الوسطى مسيحية وإسلامية، وإن كان المؤرخ المنصف والموضوعى يدرك أن تلك الأضرار التى سببها جمود الفلاسفة والعلماء عند آراء أرسطو ليس له ذنب فيها، فمنطقه وفلسفته كانا استكمالاً للفلسفة اليونانية، ولم يتصور مطلقاً أنهما سيمثلان نهاية المطاف لقرون تعدت العشرين قرناً من بعده، كما لم يقصد إلى ذلك فى مؤلفاته[1].

(1) انظر مقدمة كتابنا: نظرية المعرفة عند أرسطو، ص 21- 24.


الباب الثالث
فلاسفة إسلاميون



الفصل التاسع

الفارابي.. و« أصالته السياسية»



الفصل التاسع

الفارابي.. وأصالته السياسية"

لا يختلف اثنان على مكانة الفارابي الفلسفية والتى لخصها لقبه الشهير "المعلم الثانى" لكن الخلاف بين مؤرخى الفلسفة من المستشرقين والمسلمين حول مدى أصالته فهو فى رأى معظمهم كان أسير الفكر اليونانى شرحاً وتأليفاً، فهو فى المنطق الشارح الأكبر لمنطق أرسطو[1]، وهو فى السياسة يتبع أفلاطون صاحب "الجمهورية" التى رسم فيها معالم المدينة المثالية والتى حاكاها الفارابي فى " آراء أهل المدينة الفاضلة"[2]، وهو فى الميتافيزيقا الذى وفق بين رأيى الحكيمين أفلاطون وأرسطو عن فهم خاطئ لأرسطو حيث اعتمد على كتاب "أثالوجيا أرسطوطاليس" وهو منسوب خطأ لأرسطو[3] وهو فى الحقيقة بعض أجزاء من تاسوعات أفلوطين، ومن ثم فقد كان الفارابي فى ميتافيزيقاه يتبع بوضوح التقليد الأفلاطونى الجديد المقترن بأسماء نومينوس وأفلوطين وفرفريوس وغيرهم[4].

وفى اعتقادى أن انشغال المؤرخ لفلسفة الفارابي برد أفكاره الفلسفية إلى أصول يونانية دائماً جريا وراء إثبات تأثره بهذا الرأى أو ذاك من فلاسفة اليونان هو انشغال فى غير محله، فلم يكن الفارابي إلا فيلسوفا إسلامياً مجدداً فى كل مؤلفاته التى يجب أن نميزها تمييزا قاطعا عن

(1) ماجد فخرى: تاريخ الفلسفة الإسلامية: نقله إلى العربية عن الإنجليزية كمال اليازجى، بيروت، الدار المتحدة للنشر، 1974م، ص 157، 159.

(2) فؤاد شبل: الفكر السياسى- دراسات مقارنة للمذاهب السياسية والاجتماعية: الجزء الأول، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1974، ص243.

(3) ماجد فخرى: نفس المرجع السابق، ص 166.

(4) نفسه.

شروحه، فرحلة الفارابى فى الكتابة الفلسفية قد تدرجت من الشرح والتلخيص إلى التأليف وكان فى الحالتين صاحب رؤية متميزة جوهرها أنه كان يعلم إنما يؤدى دوراً حضاريا متميزا وليس مجرد موفق بين آراء فلاسفة العالم بعضهم البعض أو بينهم وبين الإسلام، فإن كان غالبية المؤرخين المسلمين- جرياً على عادة المؤرخين الغربيين- يرون فيما كتبه الفارابى توفيقا، فيجب أن يعيدوا النظر فى ذلك، إذ لم يكن الفارابى موفقا حتى وهو يعلن "التوفيق" فى كتابه الشهير "التوفيق بين رأى الحكيمين أفلاطون وأرسطو"، بل كان- كما يقول حسن حنفى بحق- يقوم بدور حضارى عظيم، فما ظنه المستشرقون ومقلدوهم توفيقاً قد يكون قمة الفكر بحثا عن الشامل واتجاها إلى المحور، وإعادة التوازن بين أطراف الموقف الفلسفى وتجاوزا لأحادية الطرف[1].

وإن كان ذلك يصدق فى مجال الميتافيزيقا، فإنه "يبدو أكثر وضوحاً فى مجال الفكر السياسى حيث كان الفارابى رائداً للفلسفة السياسية الإسلامية، فقد هضم التراث اليونانى السابق عليه وتجاوزه تجاوزاً ملحوظاً حيث لعبت الحضارة الإسلامية والدولة الإسلامية الدور الأهم والرئيسى فى تشكيل فكره السياسى. ولعل هذا هو ما يفسر لنا الظاهرة اللافتة للنظر، ظاهرة تجاهل كتب تاريخ الفكر السياسى الغربية للفارابى وخلوها من فصول عنه"[2]!!

ولد أبونصر محمد بن محمد بن طرخان الشهير بالفارابى حوالى عام 259 هـ (872م) بولاية فاراب من بلاد الترك ونسب إلى بلدته كالعادة فى ذلك العصر. وقد عاش أبونصر طفولة غير معروفة بالنسبة لنا، فلا نكاد نعرف شيئاً عن طفولته وشبابه إلا أن بعض المصادر تؤكد

(1) حسن حنفى: دراسات إسلامية: مكتبة الأنجلو المصرية، ص169- 170.

(2) انظر مثلا: جورج سباين: تطور الفكر السياسى، الترجمة العربية الصادرة عن دار المعارف بالقاهرة فى خمسة أجزاء. وكذلك: جان جاك شوفالييه: تاريخ الفكر السياسى: الترجمة العربية لمحمد عرب الصادرة عن بيروت، 1985.

أنه قد عكف منذ صغره على الدراسة والتحصيل فدرس العلوم والفلسفة واللغات خاصة التركية والفارسية والعربية واليونانية فى مسقط رأسه. ثم بدأ مرحلة التنقل والترحال من حياته، فأخذ يتنقل بين البلاد الإسلامية حتى استقر به المقام فى العراق حيث أتم دراساته العلمية والفلسفية واللغوية على يد أساتذة متخصصين فى كل هذه العلوم. ولم تمض فترة حتى بلغ فى معظم هذه العلوم درجة كبيرة من النبوغ وخاصة فى الفلسفة والمنطق فطبقت شهرته الآفاق وأطلق عليه "المعلم الثانى" بعد أرسطو "المعلم الأول". ولم تتوقف شهرة الفارابى عند الفلسفة، بل اشتهر بمعرفته الواسعة باللغات التى أتقن الكثير منها لدرجة جعلت بعض المؤرخين يرددون أنه كان يعرف سبعين لغة، كما كان نابغة فى الموسيقى وألف فيها كتاباً قيما، كما استطاع أن يلم بالكثير من المعارف الطبية بلغ حد ممارسته للطب عملياً.

وقد آثر الفارابى- رغم شهرته الواسعة- حياة الزهد والتقشف فلم يتزوج، ولم يهتم بجمع المال رغم صلته الوثيقة بسيف الدولة الحمدانى وقد كان يعرف للفارابى قدره ومكانته، إلا أن الفارابى فضل حياته تلك وعاش فى كنف سيف الدولة بالشام منقطعاً للدراسة والتعليم والتأليف مؤثراً الوحدة والتأمل بعد أن قضى الفترة السابقة من حياته فى التنقل بين العراق ومصر والشام، وظل الفارابى على هذا الحال المستقر فى ختام حياته إلى أن وافته المنية فى دمشق عام 339 هـ (950م) فصلى عليه سيف الدولة بنفسه مع خمسة عشر من خواصه ودفن بدمشق[1].

والناظر فى حياة الفارابى يلاحظ أن عاملين هما جوهر حياته؛ الأول هو شغفه الشديد بالدراسة والعلم وعدم التوقف عن التحصيل وحرصه فى ذلك على معرفة العلوم عن أصولها ولذلك كان حريصاً على الإلمام بمعظم لغات عصره حتى يتسنى له فهم أفكار الفلاسفة والعلماء من اليونانيين والفرس واللاتين من لغتها الأصلية مما جعل فهمه للفكر

(1) انظر فى حياة الفارابى: على عبدالواحد وافى: المدينة الفاضلة للفارابى، شركة مكتبات عكاظ للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، 1984م، الباب الأول.

اليونانى والفارسى أعمق من غيره من فلاسفة الإسلام رغم أنه كان الرائد الأول فى هذا الميدان.

أما العامل الثانى فكان تنقل الفارابى بين البلاد الإسلامية ليس بهدف كسب الشهرة أو جمع المال كما كانت عادة الشعراء والعلماء وبعض مفكرى ذلك الزمان، بل بهدف دراسة شئون الجماعات والتعرف عن قرب على أحوال البلاد الإسلامية. لقد كان شغوفاً بالسفر مولعاً بالتنقل بين تلك البلاد، وحينما أحس بأنه حقق الهدف من تلك التنقلات استقر عند سيف الدولة بدمشق حيث وجد الحماية وحب العلم والفلسفة وحيث توفر له الاستقلال فى الفكر والمكان الخاص بالتأمل دون منغصات أو قلاقل.

وقد ارتبط هذا العاملان عند الفارابى، فأخرج لنا عددا وفيراً من المؤلفات السياسية التى فاق بها كل من عداه من الفلاسفة الإسلاميين، وكان أهم هذه المؤلفات كتاب "آراء أهل المدينة الفاضلة" ورسالتى "تحصيل السعادة" و "السياسة المدنية" وكتاب "الفصول المدنية" وبهذه المؤلفات كان الفارابى أول فيلسوف إسلامى يتناول السياسة بالبحث المتعمق المستفيض حتى انفردت فلسفته بطابعها السياسى دون غيره من فلاسفة الإسلام بحيث أصبح من الصعب فهم هذه الفلسفة بدون جانبها السياسى، فالسياسة هى نقطة البداية كما أنها الغاية التى استهدفها الفارابى من تفلسفه. فقد أضحت سياسته فلسفية، وفلسفته سياسية مما يؤكد الارتباط بين الميتافيزيقا والأخلاق بالسياسة فى فلسفته، فقد سيطرت المقولات والمثل والمعانى المجردة على كل تفكيره السياسى واتجاهه الفلسفى سيطرة تكاد تكون تامة وواحدة وبنفس المقدار. ففى السياسة كما فى الميتافيزيقا يغادر الفارابى الواقع لينسج لنفسه عالماً من الأفكار المجردة التى لا تمت إلى عالمنا إلا بصلات واهنة، وما ذلك إلا لأن الفلسفه عنده وسيلة للسعادة ولا سعادة إلا سعادة العقل ولا لذة إلا لذة التفكير والتأمل.

ورغم ما فى هذه النظرة من اقتراب من التصور الأفلاطونى-

الأرسطى اليونانى إلا أن الفارق بين التصور اليونانى وتصور الفارابى يتضح من النظر فى تفصيلات التصورين وفى التحليلات الدقيقة التى انتهجها الفارابى والتى يبدو منها بوضوح تأثره بالواقع الإسلامى الذى عاشه وليس فقط من تأثره بالتراث اليونانى الذى سبقه.

وتبدأ تلك التحليلات السياسية عند الفارابى من تحليله لضرورة الاجتماع البشرى حيث يقول "وكل واحد من الناس مفطور على أنه محتاج فى قوامه وفى أن يبلغ أفضل كمالاته إلى أشياء كثيرة لا يمكنه أن يقوم بها كلها وحده، بل يحتاج إلى قوم يقوم له كل واحد منهم بشئ مما يحتاج إليه، وكل واحد بالنسبة لكل واحد آخر بهذه الحال"[1].

يقرر الفارابى فى تلك العبارة أن الإنسان مدنى بطبعه وأنه محتاج من الناحيتين المادية والمعنوية إلى أشياء كثيرة ليس فى وسعه أن يستقل بأدائها وينفرد فى القيام بها، بل هو محتاج إلى عمل كل فرد فى مجتمعه. وهو يشير إلى الناحية المادية بقوله "فى قوامه" ويشير إلى الناحية المعنوية بقوله "أفضل كمالاته"[2]. ولا شك أن الفارابى يفهم بهذا جيداً الضرورة الاجتماعية، فهو يقرر أن السعادة الإنسانية تقوم على التعاون بين الجميع سواء من الناحية المادية أو الفكرية.

ومن هنا فقيام المجتمع عند فيلسوفنا ظاهرة طبيعية وليس شيئاً مصطنعاً يقوم على القهر والقوة، ولكى يؤكد الفارابى مدى طبيعية قيام المجتمع شبه العلاقة بين أفراد البشر بالعلاقة بين أجزاء البدن الواحد. لكنه عند تشبيه المدينة بنظام البدن يفرق بين تعاون الأعضاء وتعاون البشر حيث يقول "غير أن الأعضاء أعضاء البدن طبيعية والهيئات التى لها قوة طبيعية. وأعضاء المدينة وإن كانوا غير طبيعيين فإن الهيئات والملكات التى يفعلون بها أفعالهم للمدينة ليست طبيعية بل إرادية"[3].

---

(1) الفارابى: آراء أهل المدينة الفاضلة: تحقيق على عبدالواحد وافى المنشور فى الكتاب السابق الإشارة إليه، ص 13.
(2) نفسه، ص 13- 14.
(3) الفارابى: آراء أهل المدينة الفاضلة: تحقيق البير نصرى نادر، بيروت 1959م، ص 98.

فالتعاون البشرى عند الفارابى لا يصدر عن عوامل فطرية غريزية فقط بل عن عوامل إرادية وملكات واعية.

وهنا نلمس جانباً هاماً من جوانب تميز الفارابى عن أفلاطون؛ حيث كان الأخير ينظر إلى الضرورة الاجتماعية باعتبارها ضرورة طبيعية فقط باعتبار أن الإنسان لديه مفطور على أن يكون المجتمع بهذا الشكل الذى هو عليه، وقد استقى أفلاطون تلك الضرورة من النظر إلى المجتمعات الحيوانية حيث تصور مثلاً- فى محاورة السياسى- أن العلاقة بين الحاكم والرعية كالعلاقة بين الطبيب وجسد المريض، أو بين الغنم وراعيهم[1]. فعلى حين كان الفارابى يعى أهمية الإرادة الإنسانية والوعى الإنسانى بأهمية تكوين المجتمعات ودور الحاكم، كان أفلاطون ينظر إلى ذلك نظرة مستمدة من النظر فى المجتمعات الحيوانية ولا أدل على ذلك من أنه قد فكر فى القول بشيوعية النساء بناء على ملاحظاته لمجتمع الحيوانات وتزاوج الحيوانات فى مواسم محددة وعلى أساس انتخاب طبيعى[2].

ولقد نجح الفارابى فى تمييزه للمجتمعات الإنسانية، حيث أوضح أن منها مجتمعات كاملة تفى بكل احتياجات الفرد، ومجتمعات ناقصة لا تفى بتلك الاحتياجات حيث قال: "فمنها الكاملة ومنها غير الكاملة. والكاملة ثلاث: عظمى ووسطى وصغرى؛ فالعظمى: اجتماع الجماعة كلها فى المعمورة، والوسطى: اجتماع أمة، والصغرى: اجتماع أهل المدينة فى جزء من مسكن أمة، وغير الكاملة: اجتماع القرية، واجتماع أهل المحلة، ثم اجتماع فى سكة، ثم اجتماع فى منزل. والمحلة والقرية هما جميعا لأهل المدينة إلا أن القرية للمدينة على أنها خادمة للمدينة، والمحلة

(1) انظر:
- Plato: The stateman: Translated by I.B. Skemp, Routeldge & Kegan paul. London, 1961, P. 292 a, Eng. Trans. P.193 ff.

(2)Plato: The Republic: Translated by H.D.P. lee. Penguin Books, London, 1962. B. 4, P. 547- 466, Eng. Trans. PP. 212- 224.

للمدينة على أنها جزؤها. والسكة جزء من المحلة، والمنزل جزء من السكة، والمدينة جزء من مسكن أمة، والأمة جزء جملة أهل المعمورة[1].

إن هذا التقسيم للمجتمعات يوضح مدى دقة الفارابى فى تحليلاته للمجتمع السياسى فليس من شك فى أن ما أسماه بالمجتمعات الكاملة بأقسامها الثلاث هى ما يتحقق فيها التعاون الاجتماعى بوجه كامل. كما أن ما أسماه بالمجتمعات غير الكاملة لا تستطيع أن تكفى نفسها بنفسها وبالتالى فهى لا تحقق التعاون البشرى بصورة كاملة.

وإذا ما تركنا المجتمعات الناقصة جانباً، وركزنا النظر على المجتمعات الكاملة. فإننا سنجد مدى جدة فكر الفارابى السياسى ومدى تجاوزه للفلسفة السياسية اليونانية، إذ يلاحظ الناظر إلى ما قدمه أنه يتصور ولأول مرة أن أكمل المجتمعات هو اجتماع العالم كله فى دولة واحدة لها رئيس واحد وحكومة واحدة وهذا أكمل الاجتماعات البشرية الممكنة. وبالطبع فإن لهذا التصور الفارابى أصوله الإسلامية إذ أن الإسلام يهدف إلى إخضاع العالم كله فى دولة واحدة يحكمها الخليفة.

ولم يذكر أحد بعد الفارابى من الفلاسفة هذه الدولة العالمية اللهم إلا ماركس وفلاسفة اليوتوبيا الماركسية الذين يقولون بمرحلة قادمة بعد مرحلة الاشتراكية وهى مرحلة تطبيق الشيوعية الكاملة حيث يعيش العالم كله فى دولة واحدة بلا حكومة مؤمناً بالمبادئ الشيوعية فى الاقتصاد والسياسة والعادات الاجتماعية.

أما الاجتماع الثانى من المجتمعات الكاملة اجتماع الأمة فى جزء من المعمورة فلم يذكره أحداً قبله بهذه الكيفية وإن كان قد تحقق بصورة متكاملة فى عصره متمثلاً فى اجتماع الأمة الإسلامية بدولتها الكبرى وهو الآن يمثل أملاً من آمال قطاعات عديدة من شعوب العالم، وعلى الأخص بالنسبة لأمتنا العربية التى مازلنا نأمل فيها أن يتحقق الحلم يوما ليصبح واقعاً ملموسا باتحاد شعوبها تحت حكومة واحدة لتصبح

(1) الفارابى آراء أهل المدينة الفاضلة، نشره على عبدالواحد وافى، ص45.

أمة ودولة مؤثرة فى هذا العالم الذى لا يعرف إلا لغة القوة بكافة صورها.

ولقد ركز الفارابى حديثه حول الاجتماع الثالث، اجتماع المدينة ولم يفصل الحديث عن الاجتماعين الأولين، ولعل السبب فى ذلك، أنه رأى أن اجتماع العالم فى دولة واحدة بالصورة التى ذكرها اجتماع مثالى متعذر التحقيق. أما السبب الأهم فهو أنه رأى أن المدينة هى الخلية الأولى للمجتمعات الكاملة التى إن توفرت بهذه الصورة التى سيرسمها لأمكن بعد ذلك أن يكون اجتماع الأمة ثم اجتماع العالم .. فهل كان الفارابى مسرفاً فى حلمه؟!

على أى حال فلننظر فيما يراه من دعائم يجب أن تتوفر فى مدينته الفاضلة، إن الدعامة الأساسية هى التعاون بين أهلها الذى يشبه التعاون بين أعضاء الجسد الواحد للحفاظ على حياة الحيوان. وهنا يقول الفارابى: "والمدينة الفاضلة تشبه البدن الصحيح الذى تتعاون أعضاءه كلها على تتميم حياة الحيوان، وعلى حفظها عليه. وكما أن البدن أعضاؤه مختلفة متفاضلة الفطرة والقوى، ومنها واحد رئيسى هو القلب وأعضاء تقرب مراتبها من ذلك الرئيس، وكل واحد منها جعلت فيه بالطبع قوة يفعل بها فعله ابتغاء لما هو بالطبع غرض ذلك العضو الرئيسى، وأعضاء آخر فيها قوة تفعل أفعالهاعلى حسب أغراض هذه التى ليس بينها وبين الرئيس واسطة، فهذه فى الرتبة الثانية، وأعضاء آخر تفعل الأفعال على حسب أغراض هؤلاء الذين فى هذه الرتبة الثانية. ثم هكذا إلى أن تنتهى إلى أعضاء تخدم ولا ترأس أصلاً. كذلك المدينة: أجزاؤها مختلفة الفطرة متفاضلة الهيئات، وفيها إنسان هو رئيس وآخر تقرب مراتبها من الرئيس، وفى كل واحد منها هيئة وملكة يفعل بها فعلاً يقتضى به ما هو مقصود ذلك الرئيس، وهؤلاء هم أولو المراتب الأول. ودون هؤلاء قوم يفعلون الأفعال على حسب أغراض هؤلاء، وهؤلاء فى المرتبة الثانية. ودون هؤلاء أيضاً من يفعل الأفعال على حسب أغراض هؤلاء. ثم هكذا تترتب أجزاء المدينة إلى أن تنتهى

إلى آخر يفعلون أفعالهم على حسب أغراضهم، فيكون هؤلاء الذين يخدمون ولا يخدمون ويكونون فى أدنى المراتب[1].

ويبدو الفارابى هنا متابعاً لأفلاطون فى بناء المجتمع الفاضل بحسب نظام الفرد فى الدولة، لكنه يستمد تصميمه كما رأينا فى النص السابق من نظام الجسم العضوى فى حين كان أفلاطون يستمده من رأيه فى قوى النفس الإنسانية[2]. أضف إلى ذلك إدراك الفارابى للفرق بين نظام الجسم العضوى، وبين نظام المجتمع الفاضل. فهو يقل "غير أن أعضاء البدن طبيعية، والهيئات التى لها قوى طبيعية. وأجزاء المدينة- وإن كانوا طبيعين- فإن الهيئات والملكات التى يفعلون بها أفعالهم للمدينة ليست طبيعية بل إرادية. على أن أجزاء المدينة مفطورون بالطبع بفطر متفاضلة يصلح بها إنسان لإنسان لشئ دون شئ. غير أنهم ليسوا أجزاء للمدينة بالفطر التى لهم وحدها, بل بالملكات الإرادية التى تحصل لها، وهى الصناعات وما شاكلها. فالقوى التى هى لأعضاء البدن بالطبع فإن نظائرها فى أجزاء المدينة ملكات وهيئات إرادية[3].

لقد أدرك الفارابى بعد أن شبه أجزاء المدينة (أى أفرادها) بأعضاء الجسم والرئيس بالقلب، أن أعضاء البدن أمور طبيعية وهى تؤدى أعمالها بقوى فطرية طبيعية فى حين أن أفراد المدينة وإن كانوا طبيعيين لأنهم من خلق اللـه، إلا أن القوى التى تهيئهم لأداء وظائفهم قوى إرادية مكتسبة وليست فطرية. ومن هنا يأتى تمايز أدوار البشر فى مدينتهم حيث أن كلا منهم يتجه بقواه الفطرية وبإرادته المكتسبة نحو أداء العمل الذى يصلح له بحيث يتكامل أداء الأدوار فى المدينة فتصبح فاضلة ومثالية.

(1) نفسه، ص 49- 50.
(2) كمال اليازجى: نصوص فلسفية ميسرة من تراث العرب الفكرى، دار العلم للملايين، بيروت، ط4، 1968، ص 76.
(3) الفارابى: المصدر السابق، ص 51.

ومن هنا يبدأ الفارابى فى بيان التدرج فى مراتب أفراد المدينة اجتماعياً ووظيفياً بمثل ذلك التدرج الموجود بين أعضاء الجسم ليخلص من ذلك إلى بيان أهمية مكانة الرئيس فى المدينة الفاضلة وهو يقول فى ذلك: "وكما أن العضو الرئيس فى البدن هو بالطبع أكمل أعضائه وأتمها فى نفسه وفيما يخصه.. ودونه أعضاء أخرى رئيسة لما دونها ورياستها دون رياسة الأول، وهى تحت رياسة الأول ترأس وترأس. كذلك رئيس المدينة هو أكمل أجزاء المدينة فيما يخصه، وله من كل ما شارك فيه غيره أفضله. ودونه قوم مرؤوسون منه ويرأسون آخرين"[1].

وهكذا فإن أهم أعضاء الجسم هو أكملها فهو يرأس كل ما دونه من أعضاء وهو يقصد "القلب" فهو رئيس بقية أعضاء الجسم ولولاه ولولا وظائفه ما قامت للجسم قائمة. وهكذا الأمر بالنسبة لرئيس المدينة فهو أكمل أفرادها وأهمهم ودونه يتدرج الأفراد من مرؤوسين له مباشرة إلى مرؤوسين غير مباشرين له وهكذا.

ولكى يزيد فكرته تأكيداً يذهب إلى تشبيه مكانة الرئيس فى المدينة بمكانة الإله فى الكون حيث يقول "وتلك أيضاً حال الموجودات. فإن السبب الأول نسبته إلى سائر الموجودات كنسبة ملك المدينة الفاضلة إلى سائر أجزائها. وأن البرية من المادة تقرب من الأول، ودونها الأجسام السماوية، ودون السماوية الأجسام الهيولانية"[2].

ولقد أفرد الفارابى الكثير من فقرات كتابه لتوضيح هذه المكانة السامية لرئيس المدينة وإن كانت كلها تدور حول تأكيد ذلك من خلال النظر فى الجسم الإنسانى وتشبيهه للرئيس فى المدينة بالقلب من أعضاء البدن، وكذلك من خلال تشبيهه للرئيس بالسبب الأول (الله) فى النظام الكونى. وبالطبع فإن لهذا الرئيس صاحب هذه المكانة

---

(1) نفسه: ص 52- 53.

(2) نفسه: ص 59.

وراجع هنا مراتب الموجودات عند الفارابى بنفس المرجع، ونفس الصفحة وما يليها.

مؤهلات خاصة لابد أن تتوافر فيه، فما هى هذه المؤهلات؟!

يتوقف فيلسوفنا كثيراً عند بيان هذه المؤهلات أيضاً إذ أن رئيس المدينة الفاضلة فى رأيه "ليس يمكن أن يكون أى إنسان اتفق لأن الرياسة إنما تكون بشيئين. أحدهما يكون بالفطرة والطبع معداً لها، والثانى بالهيئة والملكة الإرادية والرياسة إنما تحصل لمن فطر بالطبع (وصار بالهيئة والملكة الإرادية) معداً لها"[1].

فلا يصلح للرئاسة إذن فى رأى الفارابى إلا إنسان تحقق فيه شرطان: أحدهما كمال الاستعداد لها بحسب الفطرة والطبع، والآخر كمال التهيئة لها بما يكتسب من ملكات إرادية إذ لا يصلح لرياسة المدينة إلا من بلغ عقله المنفعل وبلغت قوته المتخيلة أقصى درجات الكمال. وبلوغ العقل المنفعل أقصى درجات الكمال يكون بامتزاجه بالعقل الفعال امتزاجاً يجعله يستحيل إلى عقل ويفيض عليه بالمعقولات كلها فيصبح بذلك حكيماً وفيلسوفا. وبلوغ قوته المتخيلة أقصى درجات الكمال يكون بتذكرها المعقولات والمثل التى سبق أن أدركتها النفس فى عالمها الأول قبل أن تتصل بالأجسام تذكراً يفيض عليها به العقل الفعال عن طريق الإشراق فينكشف بذلك الحجاب عن صاحبها ويصبح فى مرتبة الأنبياء المصطفين[2].

أى أن الفارابى يرى أن الحاكم هو القادر على الاتصال بالعقل الفعال (سواء بالعقل أو بالمخيلة)، وهذه مؤهلات عقلية وروحية تجعله فى نظره مطلق السلطة فى التصرف فى أمور الدولة بحسب عمله ولا يجب أن يحد من سلطته أى شخص أو قانون لأنه مصدر كل تشريع وعلى الناس أن تستمد منه العلم والمعرفة[3].

(1) نفسه: ص 63- 64.
(2) نفسه: ص 65- 69.
(3) انظر: أميرة حلمى مطر: فى فلسفة السياسة: دار الثقافة للطباعة والنشر، 1978م، ص 63- 64.

ولا يفوتنا هنا التنويه بأن الفارابى يكشف بذلك عن أن الحاكم إما أن يكون بمؤهلاته الروحية نبياً وهذا ما لم يتطرق إليه من قبل فلاسفة اليونان بالطبع، وإما أن يكون بمؤهلاته العقلية فيلسوفاً وهذا ما يتشابه فيه مع أفلاطون الذى دعى للحاكم الفيلسوف فى جمهوريته.

لكن الفارابى يمتاز بأنه أفرد فصلاً كاملاً عن ما ينبغى أن يتوافر فى الحاكم من صفات جزئية وصلت اثنتى عشرة صفة، منها "أن يكون جيد الفهم والتصور لكل ما يقال" و "أن يكون جيد الحفظ لما يفهمه، ولما يراه ولما يسمعه ولما يدركه" و "أن يكون جيد الفطنة ذكياً"، ومنها ما يتعلق بالقدرة على الإبانة وبلاغة التعبير، فمن الضرورى، أن يكون حسن العبارة يواتيه لسانه على إبانة كل ما يضمره إبانه تامة". ومنها ما يتعلق بحب العلم والرغبة المستمرة فى الاستزادة منه، فالحاكم لابد" أن يكون محباً للعلم والاستفادة منقاداً له سهل القبول لا يؤلمه تعب التعلم ولا يؤذيه الكد الذى ينال منه". وقد ركز الفارابى على الصفات الأخلاقية فى حاكمه الفليسوف. فمن الضرورى "أن يكون غير شره على المأكول والمشروب والمنكوح" و "أن يكون محباً للصدق وأهله مبغضاً للكذب وأهله" وأن يكون كبير النفس محباً للكرامة"، ثم "أن يكون الدرهم والدينار وسائر أعراض الدينا هينة عنده" و "أن يكون بالطبع محباً للعدل وأهله مبغضاً للجور والظلم وأهلهما" ثم "أن يكون قوى العزيمة على الشئ الذى يرى أنه ينبغى أن يفعل جسوراً عليه، مقداماً غير خائف ولا ضعيف النفس"[1].

وتذكرنا هذه الصفات بالطبع بصفات الحكيم السقراطى والحاكم الفيلسوف الأفلاطونى والحكيم الرواقى، ولكنها فى نفس الوقت ربما تشير- فى رأى البعض- إلى تأثره بالشيعة "فالشروط التى يجب أن يتصف بها رئيس المدينة الفاضلة هى بعينها الصفات التى يصف بها

(1) الفارابى: نفس المصدر السابق، ص 80- 83.

الشيعة الإمام[1].

وعلى أى حال، فإن هذه التشابهات لا ينتفى معها طرافة الفارابى وأصالته، فلا شك أنه قد تجاوز كل مذهب على حدة، كما أنه تفوق عليهما جيمعاً بمرونته السياسية حيث إنه لاحظ أن اجتماع هذه الصفات فى شخص واحد أمر عسير ونادر فإن وجد هذا الشخص فلا شك فى أنه الرئيس الفاضل بلا منازع، وإن لم يجد مثله فى وقت من الأوقات أخذت الشرائع والسنن التى شرعها هذا الرئيس الأول وأمثاله، وعهد بالرياسة إلى الرئيس الثانى الذى يخلف الأول، وهو من اجتمعت فيه ست شرائط"[2]."أحدهما أن يكون حكيماً" و "الثانى أن يكون عالماً حافظاً للشرائع والسنن والسير التى دبرها الأولون للمدينة" و الثالث أن يكون له جودة استنباط فيما لا يحفظ عن السلف فيه شريعة" و "الرابع أن يكون له جودة روية وقوة استنباط.. ويكون متحرياً بما يستنبطه صلاح حال الأمة" و "الخامس أن يكون له جودة ارشاد بالقول إلى شرائع الأولين وإلى التى استنبطت بعدهم مما احتزى فيه حذوهم" و"السادس أن يكون له جودة ثبات ببدنه فى مباشرة أعمال الحرب. وذلك أن يكون معه الصناعات الحربية الخادمة والرئيسية"[3].

وإذا ما نظرنا فى تلك الشرائط الستة وأمعنا النظر سنجد أنها كشفت عن وجه الفارابى الحقيقى، إنه الوجه الإسلامى الذى تمثل فى التجربة الإسلامية فى الدولة منذ أن أنشأها النبى محمد صلى الله عليه وسلم إلى خلفائه الراشدين وتابعيهم، فهو لا يتوقف عند تلك الصفات الفطرية التى يندر أن تتوافر فى من سيخلفه وهى كلها كما رأينا تدور حول العلم بالشرائع والسنن. وجودة الاستنباط والقياس والاجتهاد. وأخيراً قوة البدن المقترن بالشجاعة فى الحرب والأخذ بالأسباب العسكرية من الصناعات الحربية رئيسية وخادمة.

(1) عبدالله نعمة: فلاسفة الشيعة: بيروت، دار مكتبة الحياة، ص 512.
(2) الفارابى: نفس المصدر:ص 84- 85.
(3) نفسه: ص 85- 86.

ولست بحاجة إلى أن أقدم الأدلة من الأحاديث والآيات القرآنية على مدى تمثل الفارابي للصفات الأخلاقية والجسمانية والعلم بالأمور الدينية التى كانت هى جوهر الخلافة فى الإسلام والتى كانت هى مصدره الأساسى والرئيسى فى شروط الرئيس الفاضل والحاكم الأمثل، فمجرد النظر فى الاصطلاحات والتعبيرات التى استخدمها يوضح ذلك.

ويبدو تجديد الفارابي، وتتجلى مرونته السياسية فى دعوة لما يمكن أن نسميه بالمجلس الرئاسى للمدينة الفاضلة، حيث يرى أنه إذا لم تتوافر هذه الشرائط الستة فى شخص واحد وتوزعت فى أكثر من فرد فيمكن أن يكونوا جميعاً هم الرؤساء الأفاضل، فإن تفرقت هذه (أى الصفات الستة) فى جماعة وكانت الحكمة فى واحد، والثانى فى واحد، والثالث فى واحد، والرابع فى واحد والخامس فى واحد، والسادس فى واحد، وكانوا متلائمين كانوا هم الرؤساء الأفاضل"[1]. ولنلاحظ أهم ما يمكن توافره فى هذا المجلس الرئاسى، ألا وهو التلائم بين أعضائه، فقول الفارابي "متلائمين" يعنى إدراكه لأهمية الانسجام بين هؤلاء الأعضاء وانعدام الصراع بينهم على السلطة، فبدون هذا لا يستقيم الأمر ولا يصبحون رؤساء أفاضل ولا مدينتهم مدينة فاضلة، إذ إن الحكمة لن تكون قائدتهم ولا الصالح العام هدفهم.

ومن هنا كان تأكيد الفارابي المستمر على أن الحكمة جزء الرياسة الذى إن انفصل عنها لم تكن الرئاسة فاضلة فهو يرى أنه "متى اتفق فى وقت ما أن لم تكن الحكمة جزء الرياسة وكانت فيها سائر الشرائط بقيت المدينة الفاضلة بلا ملك وكان الرئيس القائم بأمر المدينة ليس بملك وكانت المدينة تعرض للهلاك"[2].

إذن يوحد فيلسوفنا بين المدينة الفاضلة وبين الملك الفاضل الحكيم، فوجود كلاهما يعنى وجود الآخر، ومن ثم فإن المدينة تتعرض للهلاك

(1) نفسه: 87.
(2) نفسه: ص 87- 88.

إذا لم يوجد على رأسها هذا الحكيم النبى أو الفيلسوف منفرداً، أو جماعة يـشكلون ذلـك المجلـس الرئاسى. ولعل اشتراط الفارابى للحكمة كأهم ما يـستقيم بـه أمـر المدينـة الفاضـلة هـو مـا جعلنـا باستمرار نقرن بينه وبين أفلاطون. غير أنه- وكـما أشرنـا مـن قبـل- ينبغـى أن نميـز بـين مـا قـصده أفلاطون بالحكمة وما قـصده الفـارابى بهـا. فـأفلاطون يراهـا فى لـك الفيلـسوف الـذى يـدرك المثـل والمعقولات بالحدس المباشر، بينما يراها فيلسوفنا الإسلامى متمثلة فى الاتحـاد بالعقـل الفعـال عـن طريق القوتين الناطقة والمتخيلة، وفرق غير يسير بين هذا المعنى وذاك.

لا تكتمل نظرية الفارابى عن المدينة الفاضلة إلا بالحديث عن مضاداتها. وبينما نجد أفلاطـون يبرع فى تقديم ما يمكن أن يشكل نظرية أو قانونا فى فلسفة التـاريخ حيـنما يبـين لنـا كيفيـة انهيـار المدينة الفاضلة وتحولها تدريجياً إلى حكومة الأرستقراطية الحربية Timarchy ثم إلى الأوليجارشية OLigarchy- أى حكومة الأغنياء الجشعين- ثم إلى الديمقراطية Democracy وينتهـى الأمـر أخـيراً إلى أسوأ أنواع الحكومات على الإطلاق حكومـة الطغيـان Tyranny[1]، نجـد الفـارابى يتوقـف عنـد الحديث عن مضادات المدينة الفاضلة دونما استثمار لتلك النظرية الأفلاطونية وتطويرهـما مما يؤكد وجهة نظرنا فى أصالة الفارابى. فهو لا يتابع أفلاطون بقدر ما يعبر عن أفكاره الخاصة المـستقاة مـن بيئته الفكرية والسياسية محاولاً التأثير فيها بتقديم نظريـة فى الحكـم يقـترن فيهـا التـصور الـدينى والأخلاقى الإسلامى بالمرونة السياسية وسعة الأفق الفلسفى لصاحبها.

يقابل المدينة الفاضلة عند فيلسوفنا ويختلف عنها فى مقوماتها أربعة أنوع من المـدن سـماها "المدينـة الجاهلـة"، و "المدينـة الفاسـقة" و "المدينـة المبدلـة" و "المدينـة الـضالة".أمـا المدينـة الجاهلة فهى التى لم يعـرف أهلهـا الـسعادة ولا خطـرت ببـالهم، أن أرشـدوا إليهـا لم يقيموهـا ولم

(1)Plato: The Rebublic: B. VII- IX, PP. 543- 564, Eng. Trans.PP. 312- 338.

يعتقدوها" ويوضح الفارابى صور هذا الجهل لأبناء هذه المدينة- غير الفاضلة- بمعنى السعادة من خلال قسمتها إلى جماعة من المدن "منها المدينة الضرورية وهى التى قصد أهلها الاقتصار على الضرورى مما به قوام الأبدان من المأكول والمشروب والملبوس والمنكوح والتعاون على استفادتها"، و "المدينة البدالة وهى التى قصد أهلها أن يتعاونوا على بلوغ اليسار والثروة.. على أن اليسار هو الغاية فى الحياة". و "مدينة الخسة والشقوة وهى التى قصد أهلها التمتع باللذة من المأكول والمشروب والمنكوح وبالجملة اللذة من المحسوس والمتخيل وإيثار الهزل واللعب"، و "مدينة الكرامة وهى التى قصد أهلها على أن يتعاونوا على أن يصيروا مكرمين ممدوحين مذكورين مشهورين بين الأمم" و "مدينة التغلب وهى التى قصد أهلها أن يكونوا الممتنعين على غيرهم ويكون كدهم اللذة التى تنالهم من الغلبة فقط (أى من الانتصار على غيرهم)"، و المدينة الجماعية هى التى قصد أهلها أن يكونوا أحراراً يعمل كل واحد منهم ما شاء لا يمنع هواه فى شئ أصلا"[(1)].

وإذا كان ذلك هو حال أهل تلك الصور من المدينة الجاهلة بمعنى السعادة فظنوها خطأ فى الثروة أو فى اللذة أو الغلبة أو الحرية المطلقة.. فإن حال ملوكهم من حالهم إذ أن "ملوك الجاهلة على عهد مدنها.. فكأن كل ملوك هذه المدن الجاهلة إنما يحكمون مدنها.. كل واحد منهم إنما يدير المدينة التى هو مسلط عليها وفق أهوائه وميوله ودونما سعى إلى رفع شأن هؤلاء بسلوك طريق الفضيلة والارتقاء إلى الأفضل والأرفع قيمة.

وبعد أن أوضح الفارابى تلك المظاهر الستة للمدينة الجاهلة، شرع فى توضيح ما يقصده من بقية مضادات المدينة الفاضلة. فالنوع الثانى منها هو "المدينة الفاسقة" وهى "التى آراؤها الآراء الفاضلة وهى الى تعلم السعادة والله عز وجل والثوانى (أى ما يعرف لديهم بالعقول التسعة

(1) الفارابى: نفس المصدر، ص 91- 92.

التى تنبثق عن اللـه تعالى) والعقل الفعال. وكل شئ سبيله أن يعلمه أهل المدينة الفاضلة ويعتدونها، ولكن تكون أفعال أهلها المدينة الجاهلة"[1]، فالمدينة الفاسقة إذن انفصل لدى أهلها القول عن الفعل، انفصم عندهم الاعتقاد عن السلوك، فهم يقولون ما لا يفعلون، ويعتقدون فى جميع ما يعتقده أهل المدينة الفاضلة لكنهم يسلكون طريق الرذيلة حيث تتماثل أفعالهم مع أفعال أهل المدينة الجاهلة[2].

أما النوع الثالث من المدن غير الفاضلة هو ما سماه الفارابى "المدينة المبدلة" وهى "التى آراؤها وأفعالها فى القديم آراء المدينة الفاضلة وأفعالها، غير أنها تبدلت فدخلت فيها آراء غير تلك، واستحالت أفعالها إلى غير ذلك"[3]. وتصوير الفارابى لهذه المدينة واضح بذاته فهى تضاد المدينة الفاضلة أقوالاً وأفعالاً، اعتقاداً وسلوكاً ولذلك سماها بالمبدلة فقد بدلت الأقوال الفاضلة وسلكت طريق الخطأ والانحراف عن الصواب.

أما رابع المدن غير الفاضلة فهى ما أسماه "المدينة الضالة" و "هى التى تظن بعد حياتها هذه السعادة ولكنها غيرت هذه، وتعتقد فى اللـه عز وجل وفى الثوانى وفى العقل الفعال آراء فاسدة.. ويكون رئيسها الأول ممن أوهم أنه يوحى إليه من غير أن يكون كذلك، ويكون قد استعمل فى ذلك التمويهات والمخادعات والغرور"[4]. ولا شك أن ما يميز هذه المدينة غير الفاضلة هو ضلالها عن الحق بما قدمه حاكمها من ضلالات حادت بأهلها عن طريق الصواب مدعياً النبوة وهو كاذب يحاول إيهام الناس بوسائل التمويه والمخادعة.

بانتهاء حديث الفارابى عن مضادات المدينة الفاضلة يكتمل تصوره الفلسفى للمدينة الفاضلة بعناصرها المتآلفة والتى يشكل الحاكم

---

(1) نفسه: ص 92.
(2) نفسه: ص 95- 96.
(3) نفسه: ص 96.
(4) نفسه: ص 97.

الفاضل جوهرها، ولا شك فى أننا- بعد التحليل السابق لتلك العناصر وما أقمناه من مقارنات بين تصور الفارابى وتصورات فلاسفة اليونان وخاصة أفلاطون- قد وقفنا على مواطن الأصالة فى فلسفته السياسية التى جعلته بحق رائد التيار الفلسفى الإسلامى عامة والسياسى منه خاصة.

لقد رأينا أن الفارابى هو الفارابى فقط- على حد تعبير د. مرحبا[1]- وليس أفلاطون أو أرسطو، إنه قد تغذى من الفلسفة اليونانية لأنها كانت تمثل بلا شك ثقافة العصر وأدواته لتحقيق أى علم مرموق، ونحن لا ننكر أخذ الفارابى عن أفلاطون بعض آرائه السياسية والاجتماعية، لكنه لم ينقله نقلاً- كما يصوره البعض من المؤرخين- فهو لم يحاول تحديد أشكال الحكومة كما فعل أفلاطون، ولم يذكر طريقة اختيار الرئيس ولا طريقة تعليم وتثقيف أهل المدينة[2]. هذا عدا ما أوضحناه من فروق من قبل بين المدينتين الفاضلتين، مدينة أفلاطون ومدينة الفارابى.

وعلى أية حال، يظل الفارق كبير بينهما قائماً حينما نتذكر أن جمهورية أفلاطون إنما هى جمهورية جميع مواطنيها من اليونان الأحرار ولا يدخل فيها العبيد إلا كأدوات لها وذلك فهى لا تخرج عن بلاد اليونان كيلا ينضم إليها البرابرة (أى أهالى البلاد الأخرى). وأما مدينة الفارابى فإنها تتسع حتى يمكن أن تكون دولة عالمية ومجتمعاً أكبر لا تتم السعادة القصوى إلا فيه[3].

ولذلك كله أكدنا أصالة الفارابى. وها نحن مازلنا نتمنى أن تتحقق دعوة الفارابى لهذا المجتمع العالمى المتمثل فى دولة إسلامية كبرى تكون

(1) محمد عبدالرحمن مرحبا: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية: منشورات عوديات، بيروت، 1970م، ص 473.
(2) حنا الفاخورى وخليل الجر: تاريخ الفلسفة العربية: الجزء الثانى، دار المعارف، بيروت، ص 152.
(3) محمد عبدالرحمن مرحبا: نفس المرجع السابق، ص 469.

هى غاية كل من ينشد الحكمة والأمن والطمأنينة الحقيقية.. فهل يمكن أن تتحقق تلك الأمنية؟!!

* * *



الفصل العاشر

الغزالى .. وأسلمة نظرية المعرفة



الفصل العاشر

الغزالى .. وأسلمة نظرية المعرفة

لم أتهيب الكتاب عن فيلسوف قدر تهيبى من الكتابة عن أبى حامد الغزالى، فهو شخصية موسوعية فذة ولها مكانتها الدينية الرفيعة عند كل المسلمين. وما لهذا تهيبت إنما كان تهيبى لأسباب أخرى أهمها أن الداخل إلى رحاب الغزالى إنما يسبح فى بحر ما له نهاية والوصول إلى شاطئه وهم كبير، فهيهات لأحد أن يستطيع الإمساك بجوهر فكر الرجل!، ربما لأنه هو نفسه قد صعب المهمة على قرائه ودارسيه بقلقه وتوتره الفكرى الدائم، فكانت انتقالاته المفاجئة والسريعة عبر رحلته الفكرية الطويلة من مجال فكرى إلى آخر وهو فى تلك الانتقالات يرى آراء قد تتناقض أحياناً وقد تتوافق أحيانا أخرى. إنه المتكلم والفيلسوف، والمنطقى، والفقيه،والإمام الصوفى. إنه العقلانى صاحب منهج الشك، والمجادل الذى يهابه الجميع ويرضخون لحجته وقوة منطقه، وهو صاحب الرؤى الصوفية التى تستعصى على الأفهام لكنها تمس وتر القلوب وتقربها إلى الله.

لقد لخص الغزالى بشخصيته وبما كتبه الروح الإسلامية والفكر الإسلامى بصورة مركبة وفردية. لقد أراد بطموحه غير المحدود وبعقليته الفذة وبنهمه الشديد أن تتلخص لديه هذه الروح ويصبح الشاهد الأول والأخير على الفكر الإسلامى.. لقد أراد أن يكون مرآة ينظر فيها المسلم التقى العادى فيرى نفسه، وينظر فيها المجادل والفيلسوف فيرى نفسه، وياليت الأمر كان بهذه البساطة وإلا لقلنا إن الغزالى قد حقق ببراعة التوافق بين إسلام العام وإسلام المجادلين والفلاسفة. لكن الواضح أن الغزالى انتصر لإسلام العوام والمتصوفة،

وأعلن تكفير الفلاسفة فى المسائل الأخلاقية الثلاثة الشهيرة، فاكتسب بذلك صفة لم يكتسبها غيره، إنه الفيلسوف عدو الفلاسفة.. والعقلانى عدو العقل. فكيف اجتمعت لديه هذه التناقضات؟! وهل هى حقاً تناقضات؟؟

لقد قتل الباحثون الغزالى بحثاً ودراسة، وكادوا يجمعون على أنه رغم صعوبة دراسته، أنهم قد استطاعوا تتبع مشوراه الفكرى وتطوره الروحى فكان لهم أن أمسكوا بالخيط الفكرى الذى ارتقى فيه الغزالى من احترام للمحسوس والمعقول إلى الشك فيهما ثم هجر علم الكلام والفلسفة على السواء وارتاح أخيراً إلى طريق المتصوفة وإلى يقين الرؤية الصوفية. وبالطبع فإن دليلهم القوى على ذلك كان ما قدمه الغزالى نفسه من وصف لتطوره الفكرى والروحى فى "المنقذ من الضلال".

لكننى أتشكك كثيراً فى هذا الإجماع، انظر لهذا الوصف فى تطور الغزالى الفكرى على أنه وإن كان تطوراً تاريخياً لحياته، فإنه لا يعطى الدلالة الكافية على جوهر فكر الغزالى لسبب أراه واضحا أمامى هو أن صاحبنا تحت ضغط عوامل وظروف فكرية وسياسية واجتماعية كثيرة لم يكن فى جوهره هو الإمام المتصوف السنى التقليدى الذى يرسم للناس حياتهم بالمسطرة والفرجار- على حد تعبير أستاذنا د. زكى نجيب محمود [1]- ويصور لهم كيف يأكلون وكيف يشربون وكيف يتزوجون.,. الخ، إن الظن بأن بالغزالى هو فى النهاية الإمام المتصوف السنى ظن خاطئ فى اعتقادى.

إن الغزالى فيلسوف بكل ما تحمله الكلمة من معان عقلانية وشكية وتحليلية. إنه صاحب الموقف الفلسفى الفريد فى تراثنا الإسلامى، ذلك الموقف الأصيل ذو الأبعاد العميقة التى قد تخفى كثيراً على من درجوا على تسطيح الغزالى ونسبته مرة إلى المتكلمين ومرة إلى المتصوفة

(1) د.زكى نجيب محمود: المعقول واللا معقول فى تراثنا الفكرى: دار الشروق، القاهرة- بيروت- بدون تاريخ، ص 318-319، وأيضاً ص 57 وما بعدها.

واعتبروه فى هذا وذاك مجرد رجل دين مخلص.

إن إخلاص الغزالى للدين الإسلامى كان أعمق من كونه مجرد فقيه أو متصوف. إن إخلاصه يبدو أكثر ما يبدو فى إدراكه بحسه الحضارى الفذ أنه لابد من وقفة نقدية خالصة مع كل التيارات الفكرية التى يموج بها العصر. وكان أخص خصائص هذه الوقفة أنها كانت وقفة فلسفية عقلانية متميزة أعتبرها بحق علامة على أصالة الغزالى الفكرى بحيث تضعه دون أدنى مجاملة فى مصاف أعظم الشخصيات الفكرية فى تاريخ الفلسفة العالمية.

وتبدو أول عناصر هذه الأصالة الفكرية من النظر فى أطوار حياته الفكرية لا كما رواها فقط، بل كما يجب أن نفهمها بربطها بظروف عصره ومحاولة استكشاف ما بين سطوره وقد حوت الكثير مما لم يقله صراحة.

إن أبو حامد الغزالى الذى ولد فى منتصف القرن الخامس الهجرى أى سنة 450 هجرية فى مدينة طوس إحدى مدن خراسان[1]. ويمكن التأريخ لحياته الفكرية على أنها مرت بأطوار أساسية ثلاثة: أولها: طور النشأة والتلمذة، ويمتد هذا الطور من يوم مولده حتى عام 478هـ وقد ولد الغزالى لأب كان فقيراً متصوفا لا يأكل إلا من عمل يديه فى غزل الصوف، ويختلف إلى مجالس الفقهاء والمتصوفة، فى أوقات فراغه ليأخذ عنهم ويقوم على خدمتهم. ولما بلغ الغزالى الابن أشده تعلم القراءة والكتابة، وحينما توفى والده وهو ما يزال صغيراً تعهد بتربيته واستكمال تعليمه هو وأخيه أحد أصدقاء والدهما الذى أنفق على تعليمهما مما معه من مال أبيهما، ولما نفذ المال وكان الرجل فقيراً فقد أوصاهما بالإلتحاق بأحد المدارس التى كانت تمد الوافدين إليها بما يلزمهم من نفقات ليواصلا تعليمهما.

(1) انظر: فى حياة الغزالى: د. سليمان دنيا: الحقيقة فى نظر الغزلى- دار المعارف بمصر، الطبعة الرابعة، 1980م، الفصل الثانى، ص 18 وما بعدها.

بدأ الغزالى دراسته بتعلم الفقه فى بلدته على يد الراذكانى الطوسى، ثم سافر إلى جرجان، وهو لم يبلغ العشرين بعد ليتعلم فى مركزها العلمى على يد نصر الإسماعيلى حتى علق عنه التعليقة (وهى مجموعة كتب فى مخلاه) فى الأصول وعاد بعدها إلى طوس. وقد حدث له فى طريق عودته ما لم ينسه قط حيث هاجمه اللصوص وأخذوا كل ما معه ولما حاول أن يرد تعليقته- التى هاجر لسماعها وكتابتها ومعرفة علمها- من زعيم اللصوص قال له: كيف تدعى أنك عرفت علمها وقد أخذناها منك فتجردت من معرفتها وبقيت بلا علم؟! فقد جعلته هذه الحادثة من فرط حبه للعلم والمعرفة أن يحفظ كل ما يعرفه. وقد قضى فى طوس ثلاث سنوات حتى حفظ جميع ما فى تعليقته. وما أن انتهى من ذلك بدأ رحلة أخرى فى طلب العلم حيث اتجه إلى نيسابور ليتلقى عن ضياء الدين الجوينى إمام الحرمين ورئيس المدرسة النظامية الزاخرة بشتى المعارف. وقد كان له ما أراد حيث وجد هناك أصلح الغذاء لعقله المتعطش ولنفسه التواقة إلى كل جديد فى المعرفة والعلم.

فقد كان شيخه المذكور ممن خف فيهم قيد التقليد فصار ذلك محركاً للفطرة الغزالية ومشعلاً لتلك النار الطوسية، فجد واجتهد فى تحصيل تلك العلوم التى كانت مشهورة معتمدة فى ذلك الوقت فأتى عليها جميعا من فقه وأصول وعلم كلام وخلاف وجدل. ولذلك قال بعض المؤرخين إن هذه الفترة التى قضاها الغزالى فى نيسابور تعد من أخصب أيام حياته العلمية، فقد برع فى أثناءها فى المنطق والجدل وعرف مناهج الفلاسفة وكتب وألف لأن معلوماته كانت قد تركزت واتضحت، وعقليته قد نضجت وأثمرت. وكان قد استقر به الحال وتزوج وأنجب.

وقد ظل الغزالى فى نيسابور إلى وفاة أستاذه إمام الحرمين عام 478هـ فغادرها بعدها وكان قد بلغ عمره آنذاك الثمانية والعشرين عاماً، واختلف المؤرخون فى سبب مغادرته نيسابور فمنهم من يرى أن

السبب فى ذلك هو تسمم الجو العلمى من حوله حيث خلق له نبوغه خصوما وحاسدين. وآخرون يرون أنه غادرها لكى يذهب إلى المعسكر حيث حكم نظام الدولة ذلك الوزير السلجوقى الذى كان يقدر العلم والعلماء تقديراً خاصا.

وربما يكون السبب فى تقديرى مزيجاً من هذا وذاك، فقد رأى نفسه وقد مات أستاذه بين تلاميذه لا يستفيد منهم شيئاً ووسط جو علمى غير مثمر.

وأيا ما كان السبب الذى جعله يغادر نيسابور فبمغادرته له تبدأ المرحلة الثانية من أطوار حياته الفكرية التى تمتد من عام 478 هـ إلى عام 488 هـ وهو طور الأستاذية، حيث عاش فى هذه الفترة حياة المعلم دائماً، وإن كان قبل ذلك قد ألقى دروساً وعلم إلا أنه كان مع ذلك يجلس كتلميذ أمام أستاذه إمام الحرمين. وقد تحقق للغزالى كل ما أراده من اتجاهه إلى المعسكر وإقامته فيها حيث نظام الملك الذى كان أعلى رجل فى الدولة السلجوقية مكانة وحبا للعم، وكان قد أسس العديد من المدارس فى مدن مختلفة لتشجيع العلم والعلماء.

وقد اعترف الجميع هناك للغزالى بقوة الحجة واتساع المعرفة وطار اسمه فى الأفق مما جعل نظام الدولة يوليه مهمة التدريس فى مدرسته النظامية ببغداد عام 484هـ وقد قضى الغزالى تلك السنوات فى عقد مجالس المناظرة والجدل بغية الوصول إلى الحقيقة مع التلاميذ والأتباع، كما أنه بلا شك قد قضاها يكتب ويؤلف. ويبدو أنه قد انشغل انشغالاً شديداً فى تلك الفترة بمحاولة التماس الحقيقة التى اختلفت حولها الفرق الأربع التى تقاسمت الساحة الفكرية فيما بينها آنذاك وهى المتكلمة، والفلاسفة، والتعليمية (أى أصحاب الإمام المعصوم) والصوفية.

وقد اجتهد الغزالى نفسه اجتهاداً شديداً فى تقصى الحقيقة بين هذه الفرق فكان أن حصل كل آرائها ورد عليها فرقة بعد أخرى. وقد

حكى لنا كيف تنقل بين هذه الفرق تفصيلا فى "المنقذ من الضلال".

على أى حال، لقد انتهى إلى التشكيك فى كل شئ حتى مهنته مهنة التدريس التى عافتها نفسه أخيراً. فهو لم يعد يطلب الجاه وانتشار الصيت فقد تحققا له بلا شك، لكن الذى حيره كثيرا هو كيف يتخلص ببساطة من كل هذه العلائق التى ربطته ببغداد وبالمدرسة النظامية والتلاميذ والأتباع. لقد كان فى واقع الأمر متردداً بين أن يظل على ارتباطه بالدنيا وبين الاتجاه كلية إلى العمل من أجل الآخرة، فهو يصف حاله آنذاك بقوله: "لم أزل أتفكر فى الأمر مدة وأنا بعد على مقام الاختيار أصمم العزم على الخروج من بغداد ومفارقة تلك الأحوال يوماً وأحل العزم يوما وأقدم فيه رجلا وأوخر عنه أخرى لا تصدق لى رغبة فى طلب الآخرة بكرة إلا ويحمل عليها جند الهوى حملة فتفترها عشية فصارت شهوات الدنيا تجاذبنى بسلاسلها إلى المقام ومنادى الإيمان ينادى الرحيل! الرحيل!.." [1].

وظل على هذه الحال من التردد حوالى ستة أشهر إلى أن "جاوز الأمر حد الاختيار إلى الاضطرار إذ قفل الله على لسانى حتى اعتقل عن التدريس"[2].

واحتار الأطباء حتى انقطع أملهم فى علاجه، فكأنه كان أمراً إلهيا، وكان على العبد الامتثال حيث انتهت حيرة الغزالى أخيراً، إذ سهل الله على قلبه الإعراض عن الدنيا بجاهها وأصحابها، فقرر السفر من بغداد وفرق ما كان معه من مال ولم يدخر منه "إلا قدر الكفاف وقوت الأطفال"[3]. وبمغادرته بغداد يبدأ الغزالى مرحلة جديدة من حياته.

إن الطور الثالث من حياته الفكرية الذى يمتد من نهاية 488هـ حتى وفاته عام 505هـ نستطيع أن نطلق عليه طور العزلة والتصوف، حيث

(1) أبوحامد الغزالى: المنقذ من الضلال: القاهرة، مكتبة الجندى، 1983م، ص 71.
(2) نفسه، ص 72- 73.
(3) نفسه: ص 74.

ترك بغداد ليهيم على وجهه باحثاً عن مكان يخلو فيه إلى نفسه واتجه أول ما اتجه إلى الشام حيث قضى ما يقرب من سنتين يقول أنه قضاهما "لا شغل له إلا العزلة والخلوة والرياضة والمجاهدة اشتغالاً بتزكية وتهذيب الأخلاق وتصفية القلب لذكرا لله تعالى"(1). وقد كان يقضى وقته معتكفاً فى مسجد دمشق. وقد انتقل من دمشق إلى بيت المقدس لنفس الغرض حيث كان "يدخل الصخرة كل يوم ويغلق بابها على نفسه، ثم تحرك فى نفسه- بعد هذه المدة التى قضاها هادئ النفس مستقر المقام مع الله- داعى الحج إلى مكة ليؤدى فريضة الحج ويستمد البركات منها ومن المدينة حيث زيارة رسول الله عليه الصلاة والسلام.

ولما شعر بعد ذلك أنه إنما قد اتجه إلى الله كلية، ولن يؤثر فيه عودته إلى الأهل والوطن عاد وكان فى عودته حريصا على "الخلوة وتصفية القلب بالذكر"رغم بعض الانشغال" بحوادث الزمن ومهمات العيال وضرورات المعاش" التى كانت تشوش عليه صفوة الخلوة (2).

وقد ظل على هذه الحال بين التمتع بصفوة الخلوة والأخذ بأسباب الحياة والتغلب على عوائقها مدة عشرة سنوات استطاع خلالها أن يتوصل بما انكشف له أثناء تلك الخلوات إلى اليقين المقتبس من نور مشكاة النبوة. إنه يقين الصوفية الذى أخذ الغزالى يعلمه لتلاميذه ومريديه فى نيسابور. وشتان بين ما كان يعلمه لتلاميذه فى أستاذيته الأولى فى حياة أستاذه إمام الحرمين، وبين ما يعلمه لهم الآن. إنه يعلمهم الآن العلم الذى به يترك الجاه وحب الدنيا. لقد مكث الغزالى فى نيسابور ما شاء الله أن يمكث ثم انتقل إلى مسقط رأسه طوس فلم يبرحها حتى وفاته فى عام 505هـ بعد حياة حافلة بالمعارك الفكرية والمشاعر الروحية الفياضة. وقد تميزت حياة الغزالى الفكرية بملامح ثلاث:

(1) نفسه.
(2) نفسه ، ص 75.

أولها: إحساسه منذ صغره أنه صاحب رسالة. فقد كان من الـذكاء منـذ صـباه بحيـث أدرك أن الاختلاف والصراع بين الفرق المتناحرة فكريا فى عصره إنما يتطلب منه محاولـة حـسم هـذا الـصراع. ولم يكن ذلك ممكنا إلا بمواصلة البحث والدرس ليل نهار حتى يصل إلى حقيقة هذه الفرق وجوهر ما تدعو إليه بنفسه، وخرج من هذا البحث المضنى برفض ما تدعو إليه معظم هـذه الفـرق. وعـبر عن ذلك الرفض فى مؤلفات عديدة منها "فضائح الباطنية" وتهافت الفلاسفة" ومن الرفض والـسلب ظهرت الأفكار الإيجابية لديه حيث اختار فى النهاية طريق الصوفية كحياة يتقرب بها إلى الـلـه.

ولقد أدى الغزالى رسـالته بتمريـر المنطـق- رغـم الحملـة الـشديدة عليـه مـن غـلاة الفقهـاء- وإلباسه ثوباً إسلاميا فى "القسطاس المستقيم". كما حاول جر الفلاسفة إلى أن يكونوا إسـلاميين بـدلاً من اقتصارهم على متابعة فلاسـفة اليونـان تلـك المتابعـة التـى جعلـتهم يخـالفون ديـنهم فى تلـك المسائل الثلاث (انكار بعث الأجساد- انكار علم الـلـه بالكليـات- القـول بقـدم العـالم)[1]. وكـان فى ذلك مثالاً للمسلم الحق الذى يعى أن الإسلام ليس- كـما يـردد غـلاة الفقهـاء ورجـال الـدين- ضـد العلم، بل هو دعوة أصيلة إلى العلم أى علم إذ أن "الحق لا يضاد الحق" كما كان يردد دائماً.

أما ثانى هذه الملامح فى حياة الغزالى الفكرية، فهـى سـعة الأفـق والإيمـان العميـق بحريـة الفكر، لقد كان فى ذلك مثالاً للفيلسوف الحق، كما كان مثالاً للإمـام المجتهـد الحـق. لقـد كـان يخوض المعارك الفكرية مع غلاة المتكلمين من الشيعة والباطنية وكذلك مع الفلاسفة الخـارجين على دينهم، وكذلك مع المشركين والملحدين دون حق أو جحود لفضل أحدهم.لقد كـان يتمثـل جيداً الآية الكريمة "ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتى هى أحـسن" كـما كـان يعـرف أهميـة الالتـزام بأصـول وقواعـد الجـدل والبرهـان ويعتـبرهما ليـسا فقـط

(1) نفسه.

إنجازا أرسطيا يونانيا، بل لقد بلغ من جرأته وقوة منطقه وعمق معرفته أن استخرجهما من القرآن الكريم. وأكد فى "القسطاس المستقيم" أنها موازين قرآنية للمعرفة والبرهان[1]. وأراد بذلك أن يثبت لعامة الناس أن دفع الحجة بالحجة، وأن تقديم البرهان والدليل والاستدلال، إنما هـو دعـوة قرآنيـة يجب أن يتمسكوا بها.

لقد كان يعى أن الإسلام رسالة عامة لجميع البشر، وأن المواجهة الحضارية بينه وبين غيره مـن الأديان والفلسفات إنما أساسها الجدل بلا تعصب، والفهـم بـلا مغـالاة، والإبـداع بـدلاً مـن الإتبـاع، والاجتهاد بدلا من الجمود. وإذا كان البعض سيحتج عـلى مـا نقـول بــ "إحيـاء علـوم الـدين"، فـإن الغزالى فى "الإحياء" كان يرسم لحياة المسلم العادى الطريق السوى، أما أرباب العلم ومحبو الجـدل والفكر فلهم شأن آخر. أليس هو القائل فى نفـس الكتـاب "وإنمـا حـق العـوام أن يؤمنـوا ويـسلموا ويشتغلوا بعبادتهم ومعايشهم، ويتركوا العلم للعلماء"[2]. أليس هو القائل فى " المضنون به على غير أهله" : "اعلم أن لكل صناعة أهلاً يعرف قـدرها ومـن أهـدى نفـائس صـنعه إلى غـير أربابهـا فقـد ظلمها[3]. ومصداق لذلك ما قاله فى مستهل " الاقتـصاد فى الاعتقـاد فى إطـار بيانـه لأقـسام الكتـاب والغاية منه" أنه ليس مهما لجميع المسلمين بل لطائفة منهم مخصوصين"[4].

أما ثالث تلك الملامح الفكرية فى حيـاة فيلـسوفنا، فقـد كانـت الـصدق مـع الــنفس الــذى كــان الــسبب المبــاشر فى هــذه الأصــالة الفكريــة الفريــدة فى

(1) انظر فى ذلك: الغزالى: تهافت الفلاسفة.
وكذلك: المنقذ من الضلال: ص 51- 52.

(2) انظر: الغزالى: القسطاس المستقيم: المنشور فى "القصور العوالى من رسائل الغزالى"، الجـزء الأول، تحقيـق الـشيخ محمـد مصطفى أبوالعلا، مكتبة الجندى، القاهرة، بدون تاريخ، ص 9 وما بعدها.

(3) الغزالى: إحياء علوم الدين: الجزء الثامن، ص 63.

(4) الغزالى: المضنون به على غير أهله: المنشور فى "القصور العوالى من رسائل الغزالى"، الجـزء الثـانى، تحقيـق الـشيخ محمـد مصطفى أبوالعلا، مكتبة الجندى، القاهرة، ط2، 1970م، ص 125.

التراث الإسلامى. فالغزالى لم يختر الطريق السهل ولم يركن إلى الحقائق الجاهزة لدى أى فرقة من الفرق العديدة فى عصره. لقد كان صادقاً مع نفسه حينما جاهر بأنه إنما يشك فى ادعاءات أصحابها، وأن عليه أن يفحص تلك المبادئ التى يؤمنون بها، وأن يبحث عن الحقيقة بعقله الواعى الذى لا يسلم بالموروث، وبقلبه المفتوح لكل الآراء. ولقد حكى لنا الغزالى بكل الصدق مع النفس هذه التجربة الفريدة فى رحلة البحث عن الحقيقة وما لاقاه فيها من متاعب وشكوك إلى أن استقر به المقام أخيرا وارتاح عقله الوثاب وهدأت عواطفه الثائرة الحائرة.

إن هذه التجربة التى عاشها الغزالى وعبر عنها بصدق ووعى، كانت على حد علمى أول وصف لرحلة البحث عن الحقيقة لدى فيلسوف بعد "الرسالة السابعة"[1] لأفلاطون إن اعتبرناها أدخل فى هذا المجال رغم أنه كتبها لصديقه وتلميذه ديون دون قصد لأن يؤرخ فيها لحياته الفكرية كما فعل فيلسوفنا.

وقد تتابعت فى مطلع العصر الحديث المؤلفات الفلسفية التى حكى فيها أصحابها تجاربهم ورحلتهم الفكرية. وكان من أشهر هذه المؤلفات كتاب ديكارت "مقال عن المنهج" و "التأملات"[2]، حيث كان التشابه الشديد بينهما وبين ما قدم الغزالى فى "المنقذ من الضلال" يؤكد - دون أدنى شك لدى- تأثر الفيلسوف الفرنسى بفيلسوفنا وأخذه عنه.

على أى حال، لقد انعكست هذه الملامح فى فكر الغزالى، إذ نلمسها فى كل جانب من جوانب اهتماماته الفكرية، فقد واجه عصره الفكرى بذكاء وشجاعة نادرين وعبر عن هذا العصر خير تعبير فى نفس الوقت الذى أصبح فيه بعد ذلك مسيطراً سيطرة تكاد تكون تامة على الفكر

---

(1) الغزالى: الاقتصاد فى الاعتقاد، تحقيق مصطفى القبانى الدمشقى، المطبعة الأدبية، القاهرة، ط1، 1320 هـ ص 3.

(2) انظر:

Plato: Letter VII in " Phaedrus and Letters VII & VIII, Translated by W. Hamilton, Penguin Books, 1973.

الإسلامى طيلة ثمانية قرون ولا يزال هو الإمام وحجة الإسلام إلى يومنا هذا.

ويمكن أن يكون فهمنا للغزالى أعمق إذا ما قسمنا الحديث عن فلسفته إلى قسمين: القسم الأول: هو الجانب السلبى النقدى، والقسم الثانى: هو الجانب الإيجابى البنائى. أما الجانب الأول فقد ركز الغزالى فيه على نقد الفرق المتطرفة من منطلق واحد هو إخلاصه للإسلام وكان فى نقده نزيها موضوعيا. لقد نظر فى موقف الناس من الفلسفة والفلاسفة فوجد أنهم فريقان متطرفان. فريق ينكر على الفلاسفة جميع علومهم حتى ما كان منها بديهى الصحة واضح البرهان، أما الفريق الآخر فيقبل كل ما يسمعه عنهم بحسن الظن ولمجرد التقليد، فكان أن هاجمهما الغزالى ونقد تطرف الفريق الأول حيث أوضح أن الدين إذا كان ينبغى أن ينصر بإنكار كل عمل منسوب إلى الحكماء وادعاء غلطهم فى جميع أقوالهم حتى إنكار مثل قولهم فى الخسوف والكسوف، وزعم ما قالوه على خلاف الشرع كان الدين إذن مبنياً على الجهل وإنكار البرهان القاطع، وهو مما لا يشتبه فى فساده.

لقد قال فيلسوفنا: لقد عظم على الدين جناية من ظن أن الإسلام معنى بإنكار العلوم الرياضية وأمثالها من البرهانيات، إذ ليس فى الشرائع تعرض لهذه العلوم ولا فى هذه العلوم تعرض للأمور الدينية. لأن ما أدى إليه البرهان لا يعارض الدين الصحيح إذ الحق لا يضاد الحق"[1].

أما الفريق الثانى، الذى يتبع الفلاسفة دونما تمحيص أو مناقشة، فقد رد عليهم بأن الدين لو كان حقا- وهو حق- ما خفى على هؤلاء الفلاسفة مع دقة علومهم وغزارة معارفهم ورزانة عقولهم.

وهذا الرد الذى قدمه الغزالى على الفريقين- كما يقول صاحب مقدمة " معيار العلم" – له وجهين: الأول إنكار نسبة الجحود إلى

(1) انظر: مقدمة تحقيق: معيار العلم فى فن المنطق للغزالى، ص 8.

الحكماء إذ قد اتفق كل مرموق من الأوائل والأواخر على الإيمان بالـلـه واليوم الآخر وإنما الخـلاف فى التفصيل. الوجه الثانى أنه لا يلزم من إصابة مشاكلة الحق فى موضع إصابته فى سائر المواضـع، ولا يجب أن يكون الحاذق فى صـنعة حاذقـاً فى بقيـة الـصنائع،فلا يلـزم مـن اتقـان الرياضـيات إحكـام الألهيات مثلاً. ومن ثم فإن تقليد الفلاسفة فى دعـاويهم وأدلـتهم جميعـاً قابـل للتزعـزع بعواصـف الاعتراض والرد. ولذلك فقد ألف الغزالى تهافت الفلاسفة ليعرف هـؤلاء المتهـاونون بالـشرائع فـساد التسرع إلى قبول كل ما يروى ويسمع دون إجراء مناقشة فيه وتحريك للذهن فى مجاريه[1].

وكما رد الغزالى على الفلاسفة وأثبت بعـض جوانـب مخـالفتهم للإسـلام وحـذر النـاس مـن متابعـة طريقهم بلا مناقشة أو تمحيص. فقد كشف عن أضاليل الباطنية ورد علـيهم جملـة وتفـصيلاً فى "فـضائح الباطنية" بعد أن استكشف أسرار مذهبهم من خلال ما كتبوه من كتب ومقالات كانت كالشرر المـستطير سريع الانتشار فى ذلك العصر. فلقد استفحل أمر الباطنية فى عصره دينياً وسياسياً وبث دعاة الإسـماعيلية من قبل الدولة الفاطمية فى مصر للدعوة إلى الخليفة الفاطمى "المستنصر بالـلـه" ضـد الخليفـة العبـاسى خليفة كل المسلمين "المستظهر بالـلـه" ولذلك فلقد استهدف الغزالى من رده عليهم التقليل من خطـرهم الدينى والسياسى معا[2].

ولقد كان أهم نقاط رده عليهم ما يتعلق بإبطـالهم نظـر العقـول واعـتمادهم المطلـق على عصمة الإمام إذ يبطل كذلك الـرأى وجـوب التعلـيم. وقـد جـاء رده مـستخدماً الحجـة المنطقية والبرهان العقلى حيث يقول مستنكراً اعتقادهم "كل ما عرفتموه من مذهبكم، من صدق الإمام وعـصمته وبطـلان الـرأى ووجـوب التعلـيم بمـاذا عرفتمـوه؟ ودعـوى الـضرورة غير ممكنة. فيبقى النظـر والـسماع. وصـدق الـسمع أيـضاً لا يعـرف ضرورة فيبقـى النظـر،

(1) نفسه: ص 8- 9.
(2) انظر: مقدمة د. عبدالرحمن بدوى لكتاب "الغزالى": فـضائح الباطنيـة، مؤسـسة دار الكتـب الثقافيـة، الكويـت، بـدون تاريخ، ص ح.

وهذا لا مخرج عنه"[1]. إنه يؤكد فى ذلك أنهم لا يملكون دليلا عقليا على عصمة الإمام، فما بالنا بالدليل النقلى الدنيى. إن مثل هذا الدليل لا يوجد على الإطلاق، إذ ليس هناك معلما معصوم بعد صاحب الشريعة محمد عليه الصلاة والسلام فإنه قد أبان طريق الرشد وأوضح المحجة وأكمل الحجة وأتم الإرشاد والتعليم فقال: اليوم أكملت لكم دينكم".

وإذا كان ذلك الجانب من الرد يتعلق برفض رأيهم من زاوية الدين، فإنه ألزم للناحية الدنيوية، ويصدق أكثر على العلوم النظرية العقلية، فليس فى العقيدة ولا فى الفطرة ما يمنع تعلمها واختلاف الرأى فيها كما أنه لا حاجة فيها مطلقاً لمعلم معصوم بل الحاجة هنا لملعم متخصص فى هذا العلم أو ذاك بشرط عدم تبعية المتعلم وتسليمه بكل ما يقال، فالغزالى لا يرضى عن المتعلم التابع فإن كان التعلم ضرورياً فى أى علم نظرى فليأخذ المتعلم من معلمه الطريق والأدلة" ثم يرجع العاقل فيه " (أى فيما تعلم من منهج وأدلته على آرائه) إلى نفسه فيدركه بنظره. وعند هذا فليكن المعلم من كان ولو أفسق الخلق وأكذبهم. فإنا لسنا نقلده بل نتنبه بتنبيبه فلا نحتاج فيه لمعصوم"[2].

وقد أكد الغزالى فى مقابل جمود هؤلاء عند آراء ما يسمونه بالمعلم أو الإمام المعصوم حتى لا يختلط الأمر على العامة وتتذبذب عقيدتهم، أكد على ضرورة اختلاف الرأى إذ أن "الفقهيات لابد فيها من من اتباع الظن فهو ضرورى، كما فى التجارات والسياسات وفصل الخصومات للمصالح، فإن كل الأمور المصلحية تبنى على الظن. والمعصوم كيف يغنى عن هذا الظن، وصاحب الشريعة (أى النبى) لم يغن عنه ولم يقدر عليه بل أذن فى الاجتهاد وفى الاعتماد على قول أحد الرواة عنه وفى التمسك بعموميات الألفاظ، ولكل ذلك ظن عمل به فى عصره مع وجوده فكيف يستقبح ذلك بعد وفاته"[3].

---

(1) الغزالى: فضائح الباطنية، ص 86.
(2) نفسه، ص 87.
(3) نفسه: ص 96.

أيمكن بعد هذا النص الرائع من حجة الإسلام أن نطلب من دعاة الجمود والركود والموات عند كل قديم أن يتحرروا وأن يرفعوا القيود التى وضعوها على عقولهم، وأن يزيلوا الغشاوة عن أعينهم، وأن يمتثلوا لرأى الإمام.

على أى حال، لقد استطاع الغزالى ببراعة أن يرد على حجج الباطنية، كما رد من قبل على حجج الفلاسفة فيما يتعلق بالمسائل التى خرجوا فيها عن الدين ردوداً قاطعة وباستخدام مناهجهم العقلية والبرهانية إن استخدموها، ومستنداً على الأدلة القرآنية أن استندوا إليها.

ولا شك أن آراء الغزالى الإيجابية قد خرجت من جوف هذه المعارك الفكرية التى خاضها. ولأن بحره كما قلنا من قبل ممتداً امتداداً يكاد يكون لا نهائياً، فإننا سنقصر حديثنا على أهم ما نراه ممثلا للروح الغزالية الحقة، إنه المنهج! منهج المعرفة الذى يعبر بصدق عن روح الغزالى الفكرية المغامرة الحرة التى إن دخلت فى إطار منهج معين استنفذت كل سبله واستخلصت نتائجه وحينما تستشعر أنه قد ضاق بطموحاتها تنفضه عن نفسها وتغادره إلى منهج آخر أكثر سعة وأكثر ثباتا لليقين وأكثر إدراكا للحق.

ولنترك فيلسوفنا يعبر عن شغفه بالإمساك بالحقيقة فيقول "لقد كان التعطش إلى درك حقائق الأمور دأبى وديدنى من أول أمرى وريعان عمرى، غريزة وفطرة من الله وضعتا فى جبلتى، لا باختيارى وحيلتى حتى انحلت عنى رابطة التقليد وانكسرت على العقائد الموروثة على قرب عهد شره الصبا"[1].

ولكن أى طريق سلك هذا الفتى الذى ولع بالسعى إلى درك حقائق الأمور منذ صغره؟

إنه طريق العقل، لقد اتبع منهجا عقليا يقوم على فكرتين أساسيتين؛ فكرة "الشك" وفكرة "الحدس الذهى". وهاتان الفكرتان يعبر عنهما

(1) الغزالى: المنقذ من الضلال: ص 25.

فيلسوفنا تعبيراً شافياً ضافياً حينما يقول: إن العلم اليقينى هو الذى يكشف فيه المعلوم انكشافاً لا يبقى منه ريب، ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم ولا يتسع القلب لتقدير ذلك، بل الأمان من الخطأ ينبغى أن يكون مقارنا لليقين مقارنة لو تحدى بإظهار بطلانه مثلاً من يقلب الحجر ذهبا والعصا ثعبانا، لم يورث ذلك شكا وانكارا، فإنى إذا علمت أن العشرة أكثر من الثلاثة. فلو قال لى قائل: لا بل الثلاثة أكثر بدليل إنى أقلب العصا ثعباناً وقلبها وشاهدت ذلك منه لم أشك بسبب فى معرفتى، ولم يحصل لى منه إلا التعجب من كيفية قدرته عليه! فأما الشك فيما علمته فلا"[1].

وإن كان ذلك كذلك فيما يتعلق بأنه يقيس "العلم اليقينى" بالانكشاف والحدس الذهنى الذى "لا يبقى معه ريب" فأين مرحلة الشك من ذلك! إنها بالتأكيد مرحلة سابقة منطقيا على هذا اليقين العقلى الواضح بداهة ودون حاجة لدليل، لكنها عند فيلسوفنا لم تأت إلا بعد إدراكه السابق لماهية العلم اليقينى،حيث أنه فتش بعد إدراكه لمعنى العلم اليقينى فى علومه فوجد نفسه عاطلا عن علم موصوف بهذه الصفة إلا "فى الحسيات والضروريات". ومن هنا فقد وثق فى المحسوسات وعلق عليها أمل الوصول إلى ذلك "العلم اليقينى". وقد عبر عن ذلك قائلاً "فأقبلت بجد بليغ أتأمل فى المحسوسات والضروريات وأنظر هل يمكننى أن أشكك نفسى فيها؟ فانتهى بى طول التشكيك إلى أن لم تسمح نفسى بتسليم الأمان فى المحسوسات أيضاً"[2]. وأخذ هذا الشك يتسع فيها ويقول من أين الثقة بالمحسوسات؟[3].

إذن لقد بدأ الغزالى طريق البحث عن الحقيقة من الثقة فى الحس

(1) نفسه: ص 26.

(2) هو يقصد هنا أنه بدأ يشك فى قيمة المحسوسات بعد أن تشكك قبل ذلك فى التقليديات أى فى كل ما هو تقليد أعمى مما كان شائعاً فى عصره حيث كان كل مولود يتبع أهله فإن كان أبواه يهوديان أصبح يهودياً، وإن كان من النصارى، يصبح نصرانيا... وهكذا. (انظر: المنقذ: ص 25- 26).

(3) نفسه: ص 27- 28.

والمحسوسات لكنه لم يلبث أن وجد شكوكا تحيط باستخدامه أدوات الحس فى المعرفة بعد أن شكك من قبل فى التقليديات الموروثة.

وقد عبر عن هذه الشكوك من خلال إبراز التناقضات التى تقدمها لنا أدوات الحس وخاصة البصر "فهى تنظر إلى الظل فتراه واقفاً غير متحرك، وتحكم بنفى الحركة؟ ثم بالتجربة والمشاهدة بعد ساعة تعرف أنه متحرك وأنه لم يتحرك دفعة بغتة، بل على التدريج ذرة ذرة حتى لم تكن له حالة وقوف. وتنظر إلى الكوكب فتراه صغيراً فى مقدار الدينار، ثم الأدلة الهندسية تدل على أنه أكبر من الأرض فى المقدار. وهذا وأمثاله من المحسوسات يحكم فيها حاكم الحس بأحكامه، ويكذبه حاكم العقل ويخونه تكذيباً لا سبيل إلى مدافعته"[1].

ولما كان ذلك كذلك، فقد انتقل إلى البحث فى العقل ومعارفه "فلعله لا ثقة إلا بالعقليات التى هى من الأوليات كقولنا العشرة أكثر من الثلاثة، والنفى والإثبات لا يجتمعان فى الشئ الواحد والشئ الواحد لا يكون حادثا قديما، موجودا معدوما، واجبا محالا"[2]. وسرعان ما ثارت الشكوك فى نفس الفيلسوف حول قيمة الأوليات العقلية، إذ يصور لنا الغزالى الصراع الذى ثار بين الحس والعقل. فإن كان العقل قد شكك من قبل فى قيمة الحس، فإن الحس يثير الفيلسوف ضد العقل حيث يتخيله الغزالى يقول: "بم تأمن أن تكون ثقتك بالعقليات كثقتك بالمحسوسات وقد كنت واثقا بى فجاء العقل فكذبنى، ولولا حاكم العقل لكنت تستمر على تصديقى؟ فلعل وراء إدراك العقل حاكماً آخر"[3].

وقد تمهل فيلسوفنا فى الحكم على العقليات وأخذ يتأمل المشكلة حيث "توقفت النفس فى جواب ذلك قليلاً، وأيدت أشكالها بالمنام وقالت أما تراك تعتقد فى النوم أموراً وتتخيل أحوالاً وتعتقد لها ثباتا

(1) نفسه: ص 29.
(2) نفسه: ص 29.
(3) نفسه.

واستقرارا ولا شك فى تلك الحالة فيها. ثم تستيقظ فتعلم أنه لم يكن لجميع متخيلاتك ومعتقداتك أصل وطائل. فبم تأمن أن يكون جميع ما تعتقده فى يقظتك بحس أو عقل هو حق بالإضافة إلى حالتك التى أنت فيها. لكن يمكن أن تطرأ عليك حالة تكون نسبتها إلى يقظتك كنسبة يقظتك إلى منامك، وتكون يقظتك نوما بالإضافة إليها! فإذا وردت تلك الحالة تيقنت أن جميع ما توهمت بعقلك خيالات لا حاصل لها"[1].

كان ذلك هو موقف الغزالى من "الحس" و "العقل" كأداتين للمعرفة وتحليله لمدى صدق ما ينقلانه من معارف لنا. وفى ذلك فليقارن المقارنون ما وسعتهم المقارنة بين فيلسوفنا وبين ديكارت أبو الفلسفة الحديثة فى حالة الشك التى عاشها وفى كيفية انتقالهما منه إلى اليقين. وإنك لواجد فقرات بأكملها من "منقذ" الغزالى تتشابه حرفيا مع فقرات من "تأملات" ديكارت أحيانا ومن "مقاله عن المنهج" أحيانا أخرى[2].

(1) نفسه: ص 30.

(2) انظر: Descartes: Discourse on Method and the Meditation: Translated by F.E. Sutcliffe, Penguin Books, 1976.

- لقد وجدت بعدما كتبت هذا الكلام من قام بهذة المقارنة خير قيام0وهو د.محمود حمدى زقزوق فى كتابه "المنهج الفلسفى بين الغزالى وديكارت" ولشد ما دهشت من أنه شغل بنفس القضية التى ترددت فى إثارتها بوضوح وهى قضية تأثر ديكارت بالغزالى وهل قرأ ديكارت "منقذ" الغزالى أم لا؟!. ولقد كتب د. زقزوق نتائج بحثه فى هذه القضية فى مقدمة الطبعة الثانية حين كشف عن أن أحد الباحثين التونسيين وهو الكعاك قد عثر بين محتويات مكتبة ديكارت الخاصة بباريس على ترجمة لكتاب "المنقذ" للغزالى، ووجد أن ديكارت قد وقف عند عبارة الغزالى الشهيرة "الشك أول مراتب اليقين" ووضع تحتها خطا أحمر ثم كتب على هامش ما نصه "يضاف ذلك إلى منهجنا". (انظر: د. محمود حمدى زقزوق: المنهج الفلسفى بين الغزالى وديكارت: مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، الطبعة، 1981، ص 6).
ولست أجد أى مجال للتشكيك فى هذه الرواية حيث أن ذلك واضح للعيان إذا ما وضعت نصوص ديكارت السابق الإشارة إليها ونص الغزالى. ولست أدرى متى نفيق ونعيد النظر فى فهم الغزالى لا على أنه هدم الفلسفة فى الشرق. كما نعيد النظر فيمن يلقب بأبى الفلسفة الحديثة فى أوربا، فليس من شك أن الغزالى لو كان قد فهم جيداً لكان له نفس التأثير الذى كان لديكارت، فالمنهج هو نفس المنهج، والفلسفة المدرسية الأرسطية التى هاجمها ديكارت هى نفسها التى كان الغزالى يهاجمها قبله بخمسة قرون.

لقد عاش الفيلسوفان نفس التجربة المعرفية تقريباً، ويبقى للغزالى السبق الزمانى والأصالة غير المسبوقة. كما يبقى له صدق تجربته وحيويتها حيث عاش فترة شكه التى دامت على حد تعبيره "قريباً من شهرين" فى معاناة فكرية حقيقية بينما كان شك ديكارت منهجياً مفتعلاً حيث اتخذ من الشك منهجا متعمدا يفرغ من خلاله كل محتويات عقله من المعتقدات الموروثة لكى يعرضها على ميزان الحدس والوضوح الذاتى، فما اتضح صدقه لا يحتمل أى شك يؤمن به ويعتقد فيه.

ولا يظن أحد أن تلك التجربة المعرفية التى عاشها فيلسوفنا الإسلامى كانت مجرد تجربة نفسية خرج منها إلى يقين الصوفية دونما إعلاء لشأن العقل الإنسانى وقدرته على الوصول إلى اليقين. فلقد كانت التجربة- رغم أبعادها الشعورية النفسية التى وصفها صاحبها- تجربة واعية بأهمية دور الحواس والعقل فى المعرفة. لقد كان على وعى كامل بضرورة إعمال العقل الفردى فى كل ما ورثه الإنسان من معتقدات وآراء.

لقد أكد الغزالى قبل ديكارت وكذلك قبل فرنسيس بيكون أن صدق الفكرة لا يقام على قائلها مهما يكن شأنه، بل يقام على البرهان. انظر إلى قول الغزالى فى "ميزان العمل": "من يقولون الرأى عن هوى، ثم يتعللون بأنه مذهب فيلسوف معروف كأرسطو وأفلاطون، والأغلب أن من يسمع لهم لا يطالبهم ببرهان، لموافقة قولهم لطبعه.. إنه لمن العجب أن السامع للخبر المنقول له على هذا النحو لا يطالب الناقل ببرهان أكثر من نسبة الخبر إلى صاحبه. مع أنه لو كان يحدثه عن أمر يتعلق به خسران درهم لكان لا يصدقه إلا ببرهان". انظر إليه يقول "من لم يشك لم ينظر، ومن لم ينظر لم يبصر، ومن لم يبصر بقى فى العمى والضلال"[1].

(1) هذه النصوص نقلاً عن "د. زكى نجيب محمود: المعقول واللامعقول، ص 328، 329. وقارن هذه النصوص بما ورد عند ديكارت فى:

Desacartes: Discourse on Method. Ch. I,P. 33- 34 Ch. 2. P. 39- 40.

ولست أجد فيلسوفا عقلانياً قدم حججا ضد خداع الحواس ونصر العقل تفوق ما قدمه الغزالى. فلقد حصر فى "مشكاة الأنوار" نقائص الحواس ممثلة فى إحداها وهى حاسة الإبصار فوجدها سبعة "أما الأولى" فإن العين لا تبصر نفسها والعقل يدرك غيره ويدرك نفسه ويدرك صفات نفسه، إذ يدرك نفسه عالماً وقادراً ويدرك علم نفسه ويدرك علمه بعلمه بنفسه.. أما الثانية: فإن العين لا تبصر ما قرب منها قربا مفرطا ولا ما بعدها، والعقل عنده يستوى القريب والبعيد ويعرج فى طرقه إلى أعلى السموات رقيا وينزل فى لحظة إلى تخوم الأرض هوياً بل إذا حقق الحقائق انكشف أنه منزه عن أن يحوم بجنبات قدسه القرب والبعد الذى يعرض بين الأجسام فإنه أنموذج من بحور الله ولا يخلو إلا نموذج من محاكاة وإن كان لا يرقى إلى ذروة المساوقة.

أما الثالثة: فهى أن العين لا تدرك ما وراء الحجب، والعقل يتصرف فى العرش والكرسى ومما وراء حجب السموات وفى الملأ الأعلى والملكوت كتصرفه فى عالمه الخاص به ومملكته القريبة أعنى بها الخاصة به بل الحقائق كلها لا تحجب عن العقل وإنما حجاب العقل حيث يحجب نفسه لنفسه.. أما الرابعة فهى أن العين تدرك من الأشياء ظاهرها

وانظر نفس المواضع فى الترجمة العربية لمقال عن المنهج، ترجمة محمود الخضيرى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1985م، ص 161 وما بعدها.

وقارن أيضاً:

Bacon F.: Novum Organum: in Great Books of the Western World", ed. R. M Hutchins, Vol. 30, The University of Chicago, 1952, Ch. I. ff.

وانظر: ما قاله هنا د. زكى نجيب محمود فى المعقول واللا معقول" حيث أقام مقارنة بديعة بين ما لدى الغزالى من عناصر منهجية خطيرة فى التفكير وبين ما قدمه ديكارت وبيكون، وقد أكد من هذه المقارنة أسبقية الغزالى بخمسة قرون لهذين الفيلسوفين الغربيين فى تقديم الأساس المنهجى الصحيح للتفكير العلمى. (ص ص 320- 335). فقد أكد أن الغزالى صاحب منهج علمى يكاد يجمع كل أطراف المنهج الرياضى عند ديكارت والمنهج التجريبى عند بيكون. إذ "يكاد لا يكون فى منهجيهما نقطة واحدة لم يوردها الغزالى شرطاً من شروط النظرة العلمية التى نثر أصولها على صفحات كتبه نثرا". (ص 320).

وسطحها الأعلى دون باطنها بل قوالبها وصورها دون حقائقها والعقل يتغلغل إلى بواطن الأشياء وأسرارها ويدرك حقائق أرواحها ويستنبط أسبابها وعللها وحكمها.. أما الخامسة: فهى أن العين تبصر بعض الموجودات إذ تقصر عن جميع المعقولات وعن كثير من المحسوسات ولا تدرك الأصوات ولا الروائح والطعوم والحرارة والبرودة والقوة المدركة أعنى قوة السمع والشم والذوق بل الصفات الباطنة النفسانية كالفرح والسرور والغم والحزن والألم واللذة والعشق والشهوة والقدرة والإرادة والعلم إلى غير ذلك من موجودات لا تحصى ولا تعد.. السادسة: أن العين لا تبصر ما لا نهاية له فإنها تبصر صفات الأجسام المعلومات. والأجسام لا تتصور أن تكون متناهية.. أما السابعة: فهى أن العين تدرك الكبير صغيراً فترى الشمس فى مقدار حجر والكواكب فى صورة دنانير على بساط أزرق والعقل يدرك أن الكواكب والشمس أكبر من الأرض أضعافاً مضاعفة.." [1].

وبالطبع فإن تأثر الغزالى هنا بأرسطو واضح ولست أشك فى أنه قرأ كتاب "النفس" أو أحد شروحه أو ربما قرأ ما كتبه فلاسفة الإسلام كالفارابى أو ابن سينا وكانوا فى ذلك متأثرين كثيرا بما نقلوه عن أرسطو، فما عدده الغزالى من قصور فى إدركات العين الحسية، ومقارنته بين الإدراك الحسى ممثلاً فى الإبصار وبين الإدراك العقلى موجود بصورة أو بأخرى فى كتاب "النفس" والكتاب الأول من "الميتافيزيقا" لأرسطو[2].

---

(1) الغزالى: مشكاة الأنوار: تحقيق الشيخ محمد مصطفى أبوالعلا، فى "القصور العوالى من رسائل الغزالى"، الجزء، مكتبة الجندى بالقاهرة، ط2، 1970م،ص 8- 10.

(2) انظر: أرسطو: كتاب النفس: ترجمة د. أحمد فؤاد الأهوانى، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، ط1، 1945م، ك3- ف4، وما بعدها، ص 108 وما بعدها.

وانظر كذلك كتابنا: نظرية المعرفة عند أرسطو، دار المعارف، القاهرة، 1985م، ص 87 وما بعدها.

وأيضاً: Aristotle: Metaphysics, BI-ch12, PP.980a- 983a. translated by W.D. Ross, in "Great Books of the Western World" , P. 8. Vol. I- PP. 499- 501.

وعلى أى حال، فقد عبر الغزالى عن هذه الحجج ضد الحواس تعبيراً واضحاً وأضاف إليها الكثير من عنده. كما استنتج منها أن "العقل أولى بأن يسمى نورا"[(1)]. واستنتج أيضاً أن العقل إذا تجرد عن غشاوة الوهم والخيال لم يتصور أن يغلط بل يرى الأشياء على ما هى عليه"[(2)]. لكن رغم هذه المكانة الرفيعة التى أعطاها الغزالى للعقل فى نظريته فى المعرفة إلا أنه لم يتغافل عن نواقصه، وأكد محدوديته، فقد أضاف بعد كلماته السابقة أن "تجرده عن هذه النوازع بعد الموت وعند ذلك ينكشف الغطاء وتتجلى الأسرار"[(3)].

لقد أكد فيلسوفنا أن العقل الإنسانى لا يمكنه التخلص من نوازع الوهم والخيال إلا بعد الموت، اللهم إلا إذا صفت النفس معه واستطاعت قطع علائقها بالعالم المحسوس وبالمطالب الدنيوية. وهذا الصفاء العقلى- النفسى يتيح للإنسان مرتبة أعلى وأعظم من المعرفة المباشرة بالحقيقة، تلك المعرفة التى لا تحتاج "لنظم دليل أو ترتيب كلام" وهى تتم "بنور يقذفه الله تعالى فى الصدر وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف"[(4)].

لقد وصل الغزالى بنا هنا إلى أرقى الدرجات المعرفية، إنها درجة "الحدس الصوفى" التى تتضاءل إلى جانبها المعرفة الحسية أو المعرفة العقلية الاستدلالية. إن هذا الحدس أو الكشف الصوفى يتيح المعرفة بما لا يمكن أن تعرفه الحواس وما يعجز عنه العقل.

ولست أرى هنا ما يراه معظم الدارسين للغزالى من أنه قد أبطل الحواس والعقل لصالح هذا "الحدس الصوفى" وإن استندوا فى رأيهم هذا إلى كثير مما قاله الغزالى فى ذلك والذى عبر بضوح فى "القسطاس المستقيم" بقوله: أما ميزان الرأى والقياس فحاشى لله تعالى أن أعتصم

(1) الغزالى: نفس المصدر السابق، ص 8.
(2) نفسه: ص 11.
(3) نفسه.
(4) الغزالى: المنقذ من الضلال: ص 31.

به فى أنه ميزان الشيطان[1]، فإنى أدعوهم أن يستكملوا قوله فى نفس الموضوع "ومن زعم من أصحابى أن ذلك ميزان المعرفة. فأسأل الله تعالى أن يكفينى شره عن الدين فإنه للدين صديق جاهل فهو هنا كما فى كل المواضع التى يرفض فيها ميزان العقل إنما يرفض تدخل العقل فى مناقشة الأمور الغيبية الإلهية إذ أن "هذه دقائق لا تدرك إلا بنور التعليم المقتبس من إشراق عالم النبوة"[2]. ففى أمور الدين الغيبية يحذرنا الغزالى بقوله: إياكم أن تجعلوا المعقول أصلاً والمنقول تابعا ورديفا، فإن ذلك شنيع منفر. إياكم أن تخالفوا الأمر فتهلكوا وتهلكوا وتضلوا وتضلوا"[3].

لقد اطمأن الغزالى إذن إلى "الحدس الصوفى" لأنه وجد فيها المنهج الأصلح لإدراك جوهر هذه الأمور الغيبية بما يفيضه الإنسان من كشف للحجب بعد طهارة القلب ونقاء السريرة وصفاء العقل. لكنه لم يقصد مطلقاً فى أى مرحلة من حياته الفكرية إلى التقليل من شأن الحواس أو العقل، فلكل منها ميدانه الذى يصول ويجول فيه دونما قيد. فللحواس أن تعرف الظاهر وتسلم معارفها للعقل الذى يحكم ويحلل ويستدل ويصول ويجول فى ميدان المعقولات وأفاق الكون الشاسع يتأمله ويدلى بدلوه فيه وليكشف ما استطاع أن يكشف من أسراره وليقنن ظواهره ويسيطر على مقدراته. لكن ليقف العقل عند هذه المرتبة ولا يتعداها إلى ما لا يمكن أن يأتيه اليقين فيه ألا وهى الأمور الغيبية.

وما أشبه الغزالى هنا بكانط الفيلسوف الألمانى العظيم فى القرن الثامن عشر عندما حدثنا فى نقد "العقل الخالص" عن حدود المعرفة العقلية فأكد أن العقل الإنسانى "محمل بأسئلة لا يستطيع بطبيعته نفسها أن يعرض عنها،ولكنه لا يستطيع أيضاً أن يجيب عنها لأنها

(1) الغزالى: القسطاس المستقيم: ص 10.
(2) نفسه.
(3) نفسه: ص 13.

تجاوز كل ما يملك من طاقات"[1]. وإذا كان ذلك كذلك، فليوقف العقل الإنسانى عن الجدل فيما لا يستطيع أن يصل فيه إلى اليقين وليسلم من زاوية عملية أخلاقية- بوجود هذه الحقائق على أنها افتراضات أو مسلمات للعقل العملى، وعلى رأس هذه المسلمات مسلمة وجود اللـه وخلود النفس[2].

إن الغزالى وهذا شأن يخصه قد ارتضى فى النهاية أن يكون صوفياً رغبة فى التقرب إلى اللـه لأن "الصوفية هم السابقون لطريق اللـه تعالى خاصة وأن سيرتهم أحسن السير وطريقهم أصوب الطرق وأخلاقهم أزكى الأخلاق"[3]. لقد ارتضى هذا الطريق الصوفى وذلك المنهج الحدسى الكشفى إيماناً بأنه الطريق الأصوب للتقرب إلى اللـه وبأنه المنهج الأفضل فى تلقى المعرفة اليقينية الملائمة لطبيعة موضوعها، وليس فى هذا أى تجنى على العقل أو رفض لعلومه. ولأكرر ما نقلناه عنه من قبل "لقد عظم على الدين جناية من ظن أن الإسلام ينصر بإنكار تلك العلوم" ولأضف قوله فى "المنقذ": "أما المنطقيات فلا يتعلق شئ منها بالدين نفيا وإثباتا بل هو تصديق وسبيل معرفته البرهان وليس فى هذا ما ينبغى أن ينكر"[4].

وقد يندهش البعض إذ ما قلنا أن للعقل – عند الغزالى دوراً أساسياً بالنسبة للطريق الصوفى، إذ أن العلم اللدنى لا يكون – فى نظره- إلا بعد استيفاء "ثلاثة أوجه أحدها: تحصيل جميع العلوم وأخذ الحظ

(1) نفسه: ص 80.
(2) كانط: نقد العقل الخالص: فقرة مأخوذة من ترجمة د. عثمان أمين لبعض نصوص من كانط فى كتابه: رواد المثالية فى الفلسفة الغربية: دار المعارف، القاهرة، 1967م، ص 188.
(3) كانط: نقد العقل العملى، انظر: نفس المرجع السابق للدكتور عثمان أمين، ص 245- 247.
(4) نفسه: ص 49.
وانظر كذلك: معيار العلم فى فن المنطق "دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الرابعة، 1983م، ص 39 وما بعدها.

الأوفر من أكثرها والثانى: الرياضة الصادقة والمراقبة الصحيحة والثالث: التفكير فإن النفس إذا تعلمت وارتاضت بالعلم ثم تتفكر فى معلوماتها بشروط التفكير ينفتح عليها باب الغيب.. فالمتفكر إذا سلك طريق الصواب يصير من ذوى الألباب وتنفتح روزنة من عالم الغيب فى قلبه فيصير عالما عاقلاً ملهماً مؤيداً.." [1].

بل إن الغزالى قد احتج بالعقل على المتصوفة المتطرفين القائلين بحالة الفناء والاتحاد، أولئك الذين إذا "سكروا سكراً وقع دونه سلطان عقولهم قال بعضهم: أنا الحق. وقال الأخر: سبحانى ما أعظم شأنى. وقال الآخر: مافى الجبة غير الله". لقد احتج عليهم بالعقل قائلاً: فلما خف عنهم سكرهم وردوا إلى سلطان العقل الذى هو ميزان الله فى أرضه عرفوا أن ذلك لم يكن حقيقة الاتحاد بل يشبه الاتحاد.." [2].

فكأن الغزالى إذن يريد أن يؤكد أن من الممكن أن ينشكف للصوفى مالا يمكن للعقل إدراكه، ولكن ليس من الممكن إطلاقاً أن يكشف له عن شئ يحكم عليه العقل بالاستحالة. فالعقل هو الميزان الذى قيضه الله للإنسان ليقيس مدى صدق معارفه ووضع الحدود لها.

إن الغزلى إذا فيلسوف عقلانى فى المقام الأول. يعرف حدود الحس كما يعرف حدود العقل، كما يعرف متى ينبغى أن يتوقف كلاهما، وتكون المعرفة بعد ذلك- إن أردنا مواصلة الطريق- موكلة إلى الحدسى الصوفى، الذى هو درجة معرفة عليا- تأتى بعد ما تستوفى طرائق المعرفة الأخرى عملها وتحصل النفس على علمها- كما أنه فى نفس الوقت موقف من الحياة، واتجاه بالكلية إلى الله. ولذلك فهى درجة مقصورة على قلة قليلة من الناس هم خواص الخواص.

لقد قدم الغزالى نظرية فى درجات المعرفة تميزت بالمحافظة على

---

(1) الغزالى: الرسالة اللدنية: منشور بالجزء الثالث من "القصور العوالى من رسائل الغزالى"، ص 122.
(2) الغزالى: مشكاة الأنوار: ص 19.

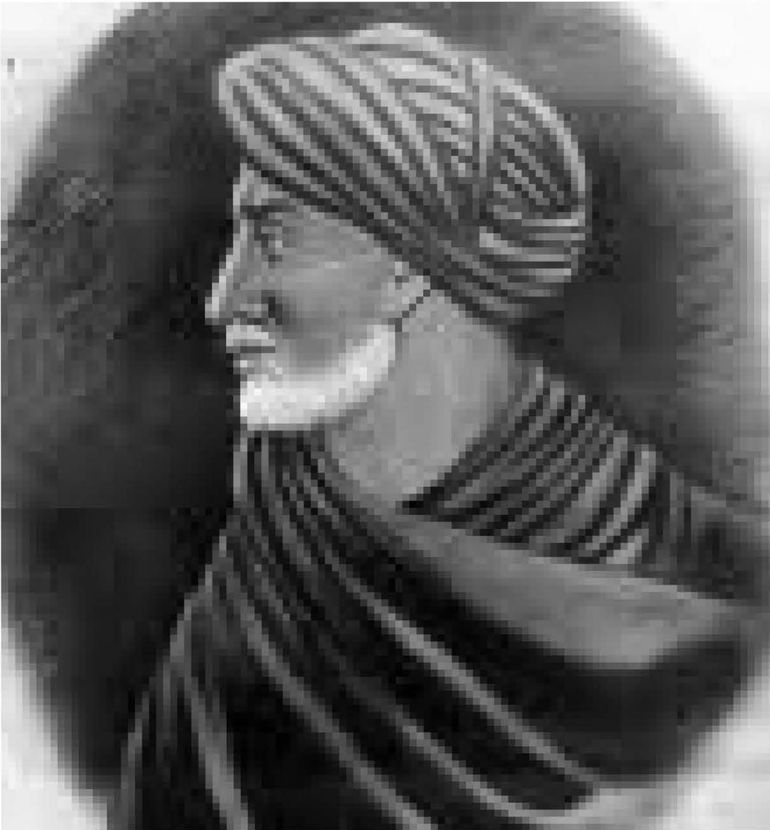
المستويات ووضع الحدود. كما تميزت بأنه أسندها بعدما استخلصها بعقليته الفلسفية إلى الإسلام واستخرج معالمها من "القرآن" فكان أول من حاول بحق أسلمة نظرية المعرفة. وفى تصورى أن هذا هو جوهر ما حاوله الغزالى من جهد مضنى على مدار مؤلفاته وخاصة فى "القسطاس المستقيم" الذى حاول فيه أسلمة المنطق، و "المنقذ من الضلال"الذى قدم فيه تجربته المعرفية حية محاولاً أسلمة المعرفة.,

وفى هذا الإطار الجديد فليتنافس الباحثون فى درس الغزالى وفهمه دونما حدود.فهو عبقرية فلسفية إسلامية أصيلة لم تلق بعد الإنصاف الذى تستحقه من الدارسين المتخصصين سواء فى الفلسفة أو فى الدين رغم ألاف الصفحات التى كتبت عنه شرقاً وغرباً.



الفصل الحادي عشر

ابن خلدون .. وفكرة"العصبية



الفصل الحادى عشر

ابن خلدون.. وفكرة "العصبية"

فى وقت ظن فيه أن الفلسفة الإسلامية العربية ماثلة إلى الزوال بعد أن جف معينها تقريباً بعد وفاة ابن رشد، وقبل أن يحكم من يؤرخون للفلسفة حكماً نهائياً بأن دور الفلاسفة المسلمين قد اقتصر على نقل التراث اليونانى فى الفلسفة والمنطق والطبيعيات وبعثة من خلال شروح كان التقليد فيها أكثر من التجديد، وكان الإتباع فيها أكثر من الإبداع، ولد بتونس فى غزة رمضان من عام 732هـ الموافق السابع والعشرين من مايو عام 1332م الطفل العبقرى عبدالرحمن بن خلدون، ليقدم الدليل الحى- من خلال مقدمته الشهيرة التى كانت بشهادة أرنولد توينبى أعظم كتاب من نوعه أبدعه إنسان فى كل زمان ومكان- على أن العبقرية العلمية العربية قادرة على التجاوز؛ تجاوز علوم اليونان وإبداعاتهم فى كل المجالات، وإن كان علماء الإسلام فى الكيمياء والطب والفلك والبصريات قد استطاعوا بمنهج استقرائى وبكشوف عظيمة تجاوز ما قدمه الإغريق فى هذه المجالات بمراحل، فإن ابن خلدون قد حقق قدراً أكبر من الإبداع والأصالة فى مجال الفلسفة والعلوم الإنسانية، فكان مجددا فى الكثير منها كما كان مؤسسا للعديد منها، فقد أسس علم وفلسفة التاريخ، علم الاقتصاد السياسى، علم العمران (الاجتماع)، ووضع أسس علم النفس السياسى وذلك بشهادة المؤرخين المتخصصين فى تلك العلوم من الغربيين والشرقيين على حد سواء.

ولم تكن ولاده العبقرية من فراغ، بل كانت نتيجة دراسة وجهد، وبفضل عقلية نقدية وقوة ملاحظة تمتع بها فيلسوفنا. فقد عاش

حياة عملية وعلمية خصبة، رغم ما عانى فيها من الألم وصنوف الأذى والجحود، يمكن تقسيمها إلى أربعة أطوار، يبدأ الطور الأول من عام مولده إلى عام 750هـ وهو ما يمكن أن نطلق عليه طور النشأة والتلمذة، حيث نشأ فى أسرة ذات أصل حضرى عريق اشتهرت منذ القدم بحب العلم والرياسة فى ميادينه المختلفة، فتعلم على يد والده ويد العلماء الذى زخرت بهم تونس فى تلك الفترة وكان أهم ما تعلمه حفظ القرآن وتجويده وتحصيل العلوم المختلفة المعروفة فى عهده كالفقه والطبيعيات والفلسفة وعلم الكلام.

أما الطور الثانى، فيبدأ من عام 751 هـ إلى أواخر عام 776هـ وهو طور توليه الوظائف الديوانية والسياسية، حيث قضى تلك السنوات معتمداً على نفسه بعد وفاة والديه بوباء الطاعون عام 749هـ ومنتقلاً بين بلاد المغرب العربى الأدنى والأوسط والأقصى وبعض بلاد الأندلس. وعانى فى تلك الفترة الكثير من القلق حيث بدأ بوظائف ديوانية صغيرة لا تحقق طموحاته، فبدأ فى التطلع إلى المشاركة الفعلية فى عالم السياسية فاشترك فى الدسائس والمؤامرات السياسية التى انتهت به إلى السجن مراراً.

ومازال حظه السياسى بين مد وجزر ونجمه فيها بين تألق وخبو حتى سئم تلك الوظائف وفكر فى هجرها، مما أدى به إلى طور جديد فى حياته، وهو الطور الثالث، طور التفرغ للتأليف، فقد اعتزل عالم السياسة مؤقتاً للتفرغ للقراءة والكتابة فى قلعة بنى سلامة بمقاطعة وهران فى الجزائر من عام 776 هـإلى 780 هـ حيث كتب المقدمة الشهيرة لكتابة "كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر فى أخبار العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوى السلطان الأكبر"، وأخذ فى إتمام تأريخه طوال هذه السنوات الأربع إلى أن انتقل إلى مسقط رأسه تونس فى عام 780هـ حيث استطاع من خلال ما كان فى مكتباتها الغنية بالمراجع والمصادر توسعة وتنقيح واكمال مؤلفاته. وظل بتونس حتى أواخر عام 784هـ ثم استقل سفينة حجاج كان مقصدها الإسكندرية بهدف تأدية

فريضة الحج. ولكنه توقف فى الإسكندرية.

وبهذا يبدأ الطور الرابع من أطوار حياته وهو طور الأستاذية، فقد نزل إلى القاهرة ليبدأ بالأزهر الشريف حياة تدريسية لاقى فيها نجاحاً كبيراً، مما جعل السلطان الظاهر برقوق يكرم وفادته، وعينه فى منصب قاضى قضاة المالكية، فقام به لا تأخذه لومة لائم فى الحق، ولا يرهبه جاه أو سلطان، فأثار عليه السخط من الوجهاء، والحسد من الفقهاء، فكثرت الوشايات بشأنه لدى السلطان وألصقت به التهم حتى أعفاه من منصبه بعد أن ضعفت مقاومته للحاقدين عليه خاصة بعد أن غرقت السفينة بأهله وولده، وكان قد بعث يستقدمهم من تونس إلى القاهرة. فعاد إلى زهده وقراءاته وعكف على التدريس بالجامع الأزهر، وتولى منصب قاضى القضاة بعد ذلك أكثر من مرة وعزل فى كل مرة بدسائس حساده من أقرانه من القضاة والعلماء، وظل على هذه الحال إلى أن غزا تيمورلنك الشام فسافر مع السلطان إلى هناك وحاول أن يتقرب إليه لعله ينال الحظوة والمنصب السياسى الكبير الذى كان يتوق إليه طوال حياته، ولكنه رغم كل ما قدمه من خدمات للغازى التترى لم ينل إلا بعض الهدايا التى سرقها منه اللصوص فى طريق عودته إلى القاهرة التى تولى فيها بعد ذلك لأكثر من مرة نفس المنصب، كبير قضاة المالكية، الذى تنافس عليه مع الكثيرين إلى أن توفى فى السادس والعشرين من رمضان من عام 808 هـ الموافق السادس عشر من مارس 1406م.

ومن النظر فى أطوار هذه الحياة التى عاشها ابن خلدون نجد أن عاملين هامين تغلغلا فيها هما؛ أنه كان كثير التنقل بين البلدان العربية فى المغرب والمشرق، وعاش دائماً بالقرب من سلاطينها مما مكنه من معرفة كل ما كان يدور فى تلك القصور السلطانية، كما مكنه من ملاحظة كيف يرتفع نجم الدولة وكيف يخبو وأى العوامل تؤثر فى ذلك. أما العامل الثانى، فيبدو من النظر فى فترتى تتلمذه وأستاذيته، حيث عاشهما فى كنف الدين الإسلامى ينهل من معينه الأساسى

"القرآن الكريم"، حيث حفظه وتعلم كل العلوم المرتبطة به فى سن مبكرة، كما ارتبط به فقيهاً يحكم بين الناس بما أنزل اللـه وقد بدأ تأثير هذا العامل فى كافة جوانب "المقدمة"، حيث كان استخدامه للآيات القرآنية ليقيم الدليل تلو الدليل على صحة استنتاجاته الوضعية. وهذه الاستشهادات الدينية لا تقلل من المنهج الاستقرائى العلمى والأدلة الواقعية التى كان يقدمها للتدليل على صحة أى قانون يقدمه من القوانين المفسرة للسياسة أو للاقتصاد أو للتاريخ.

فالأمر عنده كان أنه أراد أن يثبت دائماً أنه لا تعارض هناك بين تأكيدات الوحى القرآنى وبين ما يعتمل فى صدور البشر وما يصدر عنهم من أفعال تشكل فى النهاية تلك القوانين التى يمكن استنباطها لتفسير ذلك السلوك الإنسانى بكافة نشاطاته السياسية والتاريخية والاقتصادية.

ولقد كان ابن خلدون حريصاً على علمية التفسير إلى أقصى حد لدرجة أنه لم يرى غضاضة فى أن يعارض تلك الآراء التى كانت تتردد لدى بعض الفلاسفة المسلمين حول أن الحكم يكون بشرع مفروضاً من اللـه يأتى به واحد من البشر وأنه لابد أن يكون متميزاً عنهم بما يودع اللـه فيه من خواص هدايته ليقع التسليم له والقبول منه. فقد رأى أن تلك ليست حقيقة برهانية إذ أن الوجود البشرى واجتماع البشر قد يتم بدون نبوة أو شرع سماوى بما يفرضه الحاكم لنفسه أو بالعصبية التى يستطيع بها قهرهم وحملهم على طاعته، فأهل الكتاب والمتبعون للشرائع السماوية قليلون بالنسبة إلى المجوس الذين ليس لهم كتاب ومع ذلك شكلوا الدول وخلفوا الآثار الحضارية.

وسنتوقف فى هذه العجالة عند هذا الجانب العلمى فى التفسير لدى ابن خلدون، بل عند فكرة واحدة من ذلك الجانب، وهى تلك الفكرة المحورية فى فلسفته السياسية وفلسفته للتاريخ، والتى بدت فيها عبقريته الفلسفية، كما بدا فى تدليله عليها وعلى صحتها من خلال الأمثلة الواقعية العديدة، عبقريته العلمية فى استخدام المنهج العلمى

الوضعى فى التفسير. إنها فكرة "العصبية" التى رأى فيها أساس الحكم أو الملك، فبها يرتفع الحكام إلى حكم دولهم وما يسرى عليها من قوانين النمو والفناء هو ما يسرى على الدول ككل، أى على كافة مظاهر التحضر والمدنية فى هذه الدولة.

ولقد بدأ فيلسوفنا نظريته عن "العصبية" بملاحظة سديدة حول الأصل فى المجتمعات المدنية حيث رأى أن البدو هم الأصل فى العمران البشرى وليس الحضر، وقبل أن نستطرد يجب أن نلاحظ جيداً أن البدو- فى رأيه- "هم المقتصرون على الضرورى فى أحوالهم، العاجزون عما فوقه، وأن الحضر هم المعتنون بحاجات الترف والكمال فى أحوالهم وعوائدهم" (المقدمة، طبعة دار الشعب، ب2، ف3، ص 111- 112). ولا شك عنده فى "أن الضرورى أقدم من الحاجى والكمالى وسابق عليه، ولأن الضرورى أصلى والكمالى فرع ناشئ عنه، فالبدو أصل للمدن والحضر وسابق عليهما لأن أول مطالب الإنسان الضرورى ولا ينتهى إلى الكمال والترف، إلا إذا كان الضرورى حاصلاً فخشونة البداوة قبل الحضارة. ولهذا نجد التمدن غاية للبدوى يجرى إليها" (المقدمة، ب2، ف3، ص 112).

بهذه الملاحظة الذكية، ومن خلال هذا المنطق العقلى السلس، انتهى ابن خلدون إلى أن البداية كانت تلك المجتمعات البدوية بالمصطلح الخلدونى الذى يقابل فى الاصطلاحات الحديثة المجتمعات البدائية.

وعلى ذلك بدأ يميز بين خصال البدوى (البدائى) التى أبرزها لديه النزوع نحو الخير والشجاعة وبين خصال الحضرى (التمدن) والتى أبرزها الميل نحو الدعة والترف والخضوع للرؤساء والملوك. ثم انتهى إلى أنه لما كانت طبائع البشر قد جبلت على الخير والشر معاً وكان "الشر أقرب الخلال إليه (إلى الإنسان) إذا أهمل فى مرعى عوائده، ولم يهذبه الاقتداء بالدين.. ومن أخلاق البشر فيهم الظلم والعدوان بعض على البعض، فمن امتدت عينه على متاع أخيه فقد امتدت يده إلى أخذه إلا أن يصده وازع.." (ب2، ف7، ص 116). فإن الحاجة إلى هذا الملك أو

الحاكم أو السلطة التى تزع هذا الفرد عن ذاك جد ضرورية إذن ولا حياة آمنة للأفراد بدونها.

ولذلك وجب الانتقال الضرورى من تلك المجموعات البدائية إلى المجتمعات الحضرية المتمدنة لأن المجتمع المدنى هو الذى سيشكل من خلال التمييز بين حاكم ومحكوم، بين دولة وأفـراد، "فأمـا المدن والأمصار فعدوان بعضهم على بعض تدفعه الحكام والدولة بما قبضوا على أيـدى مـن تحـتهم من الكافة أن يمتد بعضهم على بعض أو يعدو عليه فهم مكبوحـون بحكمـة (أى لجـام) والـسلطان عن التظالم" (ب2، ف7- ص 116).

ويجدر الإشارة هنا إلى أنه لا يخفى على القارئ الحديث مدى صدق هـذا التحليـل الخلـدونى لواقع انتقال المجتمعات من حال البداوة إلى حال المدينة والمجتمعات الـسياسية، فقـد تجـاوز ابـن خلدون به تحليلات أفلاطون وأرسطو الذين لم يوليا هذا الأمر العناية الكافية، بل كان تركيز أولهـما على رسم معالم مدينة مثالية، وكان تركيز ثانيهما على تحليل ما هو كائن فى عـصره مـن مجتمعـات سياسية قوامها دولة المدينة دون الانشغال الحقيقى بالتساؤل عما كان يسبق هـذه المجتمعـات أو دون التساؤل عن الأصل فيها. كما أن فيلسوفنا هنا بحق وبدون أى تجاوز أو مغالاة يقف على قدم المساواة مع فلاسفة العقد الاجتماعى المحدثين من هوبر إلى روسو مروراً بجـون لـوك فى تحلـيلاتهم للحالة الطبيعية التى كانت عليها حال البشرية قبل أن تنشئ المجتمعات السياسية على أساس ذلك العقد الاجتماعى الذى توهموا حدوثه بصور مختلفة، كانـت كلهـا مجـرد خيـالات لا أسـاس لهـا فى الواقع.

أما ابن خلدون فقد اهتدى إلى أساس ذلك الانتقال من خلال فكرة "العـصبية"، حيـث إن ذلك التنازع والصراع الذى ينشب بين الأفراد فى المجتمعات البدائيـة قـد ولـد ضرورة أن تتولد فى تلك المجتمعات سلطة لفرد قوى يكـون بمثابـة الـوازع الـذى يـزع هـذا عـن ذاك، ويمنع المظالم. وهذه الـسلطة لـذلك الفـرد لا يمكـن أن تكـون لـه إلا إذا كـان ينتمـى لأسرة

هى أقوى الأسر، وفتيانها هم أقوى الفتيان وأشجعهم" ولا يصدق دفاعهم إلا إذا كانوا عصبية واحدة وأهل نسب واحد، لأنهم بذلك تشتد شوكتهم ويخشى جانبهم إذ أن نعرة كل أحد على نسبه وعصبيته أهم وما جعل الله فى قلوب عباده من الشفقة والنعرة على ذوى أرحامهم وقرباهم موجودة فى الطبائع البشرية وبها يكون التعاضد والتناصر، وتعظم رهبة العدو لهم"(ب2، ف7- ص 116- 117).

ومنذ هذا الموضع يدرك ابن خلدون قوة ملاحظته وخصوبتها، حيث يقرر رأيه بوضوح بشأن العصبية فى عبارة وجيزة يقول فيها إنه " فى كل أمر يحمل الناس عليه من نبوة أو إقامة ملك أو دعوة، إذ بلوغ الغرض من ذلك كله إنما بالقتال عليه لما فى طبائع البشر من الاستعصاء، ولابد فى القتال من العصبية (ب2، ف7- ص 117).

إن أول ما يتبادل إلى الأذهان أن العصبية عند ابن خلدون تعنى مجرد الارتباط الاجتماعى من خلال النسب وصلات الأرحام بينما معناها عند فيلسوفنا أعمق من ذلك بكثير، فهو يرى أن "العصبية إنما من الالتحام بالنسب أو ما فى معناه... ومن هذا الباب الولاء والحلف... إذ أن النسب أمر وهمى لا حقيقة له، ونفعه إنما هو فى هذه الوصلة والالتحام" (ب2، ف7- ص 117).

وإذا دققنا النظر فى كلمة "أو ما فى معناه" سنجد أن عصبية النسب لم تكن إلا مجرد مثال، هو أوضح الأمثلة على ما يعنيه بقوة الرابطة التى تربط بين الأفراد الذين يتحدون لتحقيق هدف واحد ويقاتلون دونه ويدافعون عنه بقوة واستماتة" فالنسب إنما فائدته هذا الالتحام الذى يوجب صلة الأرحام، حتى تقع المناصرة والنعرة وما فوق ذلك مستغنى عنه "(المقدمة -ب2، ف28- ص 117).

فالنسب إذن ليس مقصودا لذاته وإنما الهدف منه هو تحقيق هذه الوصلة وذلك الالتحام، فهو كما قلنا مجرد مثل على الترابط وليس علماً عليها جميعاً. وإذا كان ابن خلدون قد اقتصر على ذكر رابطة

النسب ورابطة الحلف والولاء وكذلك رابطة الرق والاصطناع كأمثلة على ما قصده "بالعصبية" كأساس للحكم، فإن ذلك كان لمجرد أن تلك كانت هى الروابط المعروفة فى عصره.

ويقينى أن فيلسوفنا حينما قال "أو ما فى معناه" كان يهدف إلى تعميم معنى "العصبية" حتى تقع المناصرة والمنعة" على حد تعبيره. ومن هنا فإنه حينما يقول إنه لا يمكن أن يتصدى أحد للحكم دون مساندة من أهله أو من قبيلته وإلا فهو واهم، إنما يعنى "العصبية" بمعناها الواسع هى أساس الحكم، وقد تكون تلك "العصبية" هى عصبية المبدأ السياسى الواحد، أو العقيدة الدينية الواحدة، أو عقيدة الحزب الواحد، التى يجتمع حولها الأفراد، فهو كثيراً ما يتحدث عن رابطة العقيدة الدينية وكيف أنها تزيد عصبية العدد والنسب قوة على قوتها، "فالدعوة الدينية تزيد الدولة فى أصلها قوة على قوة العصبية التى كانت لها من عدد، والسبب فى ذلك أن الصبغة الدينية تذهب بالتنافس والتحاسد الذى فى أهل العصبية، وتفرد الوجهة إلى الحق" (ب3، ف5- ص 143).

وإذا كان ذلك كذلك، فإن "العصبية" كانت ولا تزال هى العنصر الأساسى فى تولى الحكم، أيا كان نوع الحكم بالمدلول الحديث سواء كان حكما ديمقراطياً دستورياً أو حكماً فرديا استبدادياً، فكل من يشاء الوصول إلى الحكم لابد من أن يرشحه حزب معين أو كتلة معينة أو يستولى عليه بقوة عسكرية تسانده فتكون هى عصبيته.

وأعتقد أننا بهذه النظرة إلى معنى العصبية عند ابن خلدون قد رددنا على ذلك الانتقاد الذى كثيراً ما يوجه إليه من قبل دارسيه من الغربيين أو الشرقيين غير المتعمقين الذين حاولوا التقليل من شأنها ووضعها فى إطار محدود يقتصر على تفسير البيئة البدوية العربية، وقد عبر عن ذلك الانتقاد طه حسين فى رسالته للدكتوراه عن "فلسفة ابن خلدون الاجتماعية" حينما تساءل: هل صحيح أنه يجب أن نبحث عن عصبية القبيلة البدوية فى أصل كل دولة؟ أليست هناك عوامل

أخرى تشترك فى تكوين أمة أو مملكة؟ وهل قامت المدن اليونانية واللاتينية على النحو التى قامت عليه الدولة العربية والبربرية؟ وهل حقيقة أن الأسباب الاجتماعية لتأسيس دولة ما هى واحـدة فى كل زمان ومكان وأنها ستبقى كذلك؟ "(انظر الترجمة العربية لكتاب طه حسين السابق التى قام بها محمد عبدالـلـه عنان، ص 99- 100).

وبالإضافة إلى ما ذكرنا من رد على ذلك الانتقاد من خلال نص ابـن خلـدون الـذى لم ينظـر إلى العصبية تلـك النظـرة الـضيقة التـى أرادوا حـصره فيهـا، فإنـه مـن الممكـن القـول بأنـه إذا كانـت المجتمعات اليونانية والرومانية أو المجتمعـات الحديثـة الراقيـة اليـوم لم تعـرف "العـصبية" بمعنـى رابطة الدم والنسب والقربى، فإنها قد عرفتها بمعنى "الولاء والحلف" أو بمعنى "الرق والاصطناع" أو بمعنى "رابطة الحزب والمبدأ والعقيدة".

وعلى أى حال فإن استخدام مفهوم العصبية أو ما يقابله مـن اصـطلاحات غربيـة قـد شـاع فى القرن التاسع عشر، فقد استخدمه فون كرامر، وحاول تطبيقه على المجتمعات الأوربية خاصـة عـلى ألمانيا وفرنسا التى استعبدها الرومان ففقدت عزتها وعصبيتها.ـ أما ألمانيا التى لم تغلـب قـط فقـط حافظت عليها وأن ذلك هو السبب فى أن الحرية الحقيقية لا توجد لدى الفرنسيين وإنما يتمتع بهـا الألمان. (انظر: د. طه حسين، نفس الكتاب، ص99- 100، وأيضاً فون فيسندنك، ابـن خلـدون مـؤرخ الحضارة العربى فى القرن الرابع عشر، مقالة ملحقة بكتاب د. طه حسين السابق، نقلهـا إلى العربيـة محمد عبدالـلـه عنان، ص 181).

ولا يفوتنا هنا أن ننوه إلى أن فكرة العصبية قد اتخذت طريقها إلى أوربا أيضاً عـبر فلاسفتها أمثال مكيافيللى ونتشه، فإرادة القوة التى ذهـب إليهـا مكيـافيللى باعتبارهـا أصل الدولة ترادف فكرة العصبية الخلدونية تماماً، مع فارق هام، هو لصالح فيلـسوفنا العربى، حيث إنه لم يذهب فى فلسفته السياسية كما ذهـب مكيـافيللى إلى حـد إباحـة العنـف والقتـل والخيانـة إذا مـا اقتـضتها مـصلحة الحـاكم، لأنـه اعتـبرأن تلـك

أعمالاً شريرة تعود على الحاكم وعلى الدولة ككل بأسوأ العواقب، ويرجع ذلك إلى أن فيلسوفنا لم يفصل بين الأخلاق والسياسة كما فعل مكيافيللى، بل أكد على ارتباطهما حينما ربط بين قوة العصبية واستمراريتها وبين قوة أخلاقها وخيرية أصحابها قائلاً" إن الشرف والحسب إنما هو بالخلال".

وإذا كنا – إلى الآن- قد تعمقنا النظر فى معنى العصبية ووسعنا من مفهومها عند ابن خلدون بحيث يمكن اعتبارها- كما قلنا- أساساً للحكم بمفهومه الحديث، فإننا نريد أن نؤكد على حقيقة هامة أخرى هى أن العبقرية هنا لم تكن مجرد عبقرية اكتشاف الفكرة الجديدة أو المبدأ الطريف، بل هى عنده قد تجاوزت ذلك إلى عبقرية التطبيق وهذا هو الأهم. فإلى أى حد نجح ابن خلدن فى استخدام فكرته تلك فى فلسفته للحكم وللتاريخ؟؟

إن العصبية هى محور فلسفة الحكم عند ابن خلدون لأن "الرياسة لا تكون إلا بالغلبة والغلب إنما يكون بالعصبية كما قدمناه، فلابد فى الرياسة على القوم، أن تكون من عصبية الرئيس لهم، أقروا بالإذعان والاتباع" (المقدمة، ب2، ف12، ص 120).

والعصبية هنا- كما أكدنا من قبل- ليست مجرد القوة المقرونة بالتغلب على طريق العنف وإنما قوة العصبية تستمد من الترابط بين أفرادها- أياً كان نوع هذه الروابط- كما تستمد من الأخلاق الحميدة التى يتمتع بها الرئيس ومن يشايعونه ويناصرونه فى رياسته.

وقيام الحكم عند ابن خلدون على العصبية قد قيد مفهوم الحكم عنده، فلم يلاحظ من أنواعه إلا الملكية لأن "الرياسة على القوم إنما تكون متناقلة فى منبت واحد تعين له الغلب بالعصبية... والرئاسة لابد وأن تكون موروثة عن مستحقها" (ب2- ف12- ص 120). ولما كان الحكم وراثياً فى الدولة ومحصوراً فى العصبية الغالبة، فإن المحافظة على قوة العصبية يعنى المحافظة على الحكم فى يد أفرادها يتوارثونها جيلاً بعد جيل.

ومن هنا كان من الضرورى النظر فى أطوار العصبية واسقاط هذه الأطوار على الدولة، فقوة الدولة من قوة حكومتها، وما يسرى على العصبية من قوانين النمو والفناء يسرى بنفس الصورة على الدولة. ولذلك ربط ابن خلدون بين نظريته فى أطوار العصبية وبين نظريته عن عمر الدولة، وكلتاهما تقوم على رأى علمى يؤمن به إيماناً راسخاً هو أن الكون والفناء هو طبيعة كل شئ، هو طبيعة كل مكونات العالم المادية بما فيه من عناصر ومعادن ونباتات وإنسان، وهذه الطبيعة تسرى أيضاً على كل الأحوال الإنسانية" فالعلوم تنشأ ثم تدرس وكذا الصنائع وأمثالها. والحسب من العوارض التى تعرض للآدميين، فهو كائن فاسد لا محالة. وليس يوجد لأحد من أهل الخليقة شرف متصل فى آبائه من لدن آدم إليه.. ومعنى كل ذلك أن كل شرف وحسب فعدمه سابق عليه، شأن كل محدث" (المقدمة، ب، ف15، ص 124).

وعلى ذلك فإن العصبية شأنها شأن كل شئ تكون ثم تبلغ قمة مجدها ثم تفنى فى أطوار محددة يحددها ابن خلدون بحسه العلمى ومتأثراً بالقرآن وأحاديث الرسول (صلى الله عليه وسلم) بأربعة حينما يقول "ثم إن نهايته (يقصد الحسب) فى أربعة أباء، وذلك أن بانى المجد عالم بما عاناه فى بنائه، ومحافظ على الخلال التى هى أسباب كونه وبقائه، وابنه من بعده مباشر لأبيه، فقد سمع منه ذلك وأخذه عنه إلا أنه مقصر فى ذلك تقصير السامع بالشئ عن المعانى له، ثم إذا جاء الثالث كان حظه الاقتفاء والتقليد خاصة، فقصر عن الثانى تقصير المقلد عن المجتهد، ثم إذا كان الرابع قصر عن طريقتهم جملة وأضاع الخلال الحافظة لبناء مجدهم واحتقرها، وتوهم أن ذلك البنيان لم يكن بمعاناة ولا تكلف، وإنما هو أمر وجب لهم منذ أول النشأة بمجرد انتسابهم، وليس بعصابة ولا بخلال لما يرى من التجلة (الاحترام والتعظيم) بين الناس، ولا يعلم كيف كان حدوثها ولا سببها ويتوهم أنه النسب فقط فيبرأ بنفسه عن أهل عصبيته.. فينغصون عليه ويحتقرونه.." (ب2- ف15- ص 124).

ولست هذه الأطوار الأربعة للعصبية أطواراً جامدة أو حتمية الحدوث على هذا النحو، لأن العصبية والملك قد يدومان إذا ما حافظ أهل العصبية على قوتهم وتماسكهم، وإذا لم يتخل زعيم العصبية عن أهله وظل محافظاً على الخصال الحميدة التى جعلت عصبيته تسود وتحكم. ولكن لأن دوام الحال من المحال فى الأمور البشرية يكون "اشتراط الأربعة فى الأحساب إنما هو فى الغالب. وإلا فقد يدثر البيت من دون الأربعة ويتلاشى وينهدم، وقد يتصل أمرها إلى الخامس أو السادس إلا أنه فى انحطاط وذهاب، واعتبار الأربعة من قبل الأجيال الأربعة: بان ومباشر لهن ومقلد، وهادم، وهو أقل ما يمكن" (ب2- ف15- ص 124- 125).

وبالطبع فإن ما يصدق على رابطة الدم يصدق بنفس القدر على أى نوع من أنواع العصبية سواء كانت بالمعنى القديم أو الحديث. فابن خلدون يربط بين تلك الأطوار للعصبية وبين ما يسميه عمر الدولة، حيث يرى أن الدولة لها أعمار طبيعية كالأشخاص" والدولة فى الغالب لا تعدو أعمار ثلاثة أجيال والجيل هو عمر شخص واحد من العمر الوسط، فيكون أربعين الذى هو انتهاء النمو والنشوء إلى غايته" (ب2- ف14- ص 152). وهو يستشهد هنا بالآية الكريمة (حتى إذا بلغ أشده وبلغ أربعين سنة) (سورة الأحقاف- آية 15).

وإذا كان عمر الدولة لا يعدو ثلاثة أجيال، وكان عمر كل جيل أربعين سنة، فإن عمر الدولة ككل لا يعدو مائة وعشرين سنة، وهو لا يعتبر أن هذا العمر تقريبياً لأنه يعتقد أن ذلك هو الأجل المحتوم (فإذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون) (سورة النمل، آية 16- المقدمة، ب3، ف 14، ص 135).

وهو يؤكد لك من خلال تحليلاته العلمية، حيث "إن الجيل الأول لم يزالوا على خلق البداوة وخشونتها وتوحشها (*) من شظف العيش

* التوحش لا يعنى عند ابن خلدون أكثر من شدة الطباع، وهو يرمز بهذه اللفظة للحياة الصحراوية البعيدة عن حياة المدن.

والبسالة.. والاشتراك فى المجد، فلا تزال بذلك سورة العصبية محفوظة فيهم فحدهم مرهف وجانبهم مرهوب، والناس لهم مغلوبون" أما الجيل الثانى فدوره فى الدولة هو تحويلها من "البداوة إلى الحضارة ومن الشظف إلى الترف والخصب ومن الاشتراك فى المجد إلى انفراد الواحد به وكسل الباقين عن السعى فيه، ومن عز الاستطالة إلى ذل الاستكانة، فتنكسر سورة العصبية بعض الشئ وتؤنس فيهم المهانة والخضوع". أما حال الدولة فى الجيل الثالث فهو حال ينذر بفنائها لأنهم فى هذا الجيل "ينسون عهد البداوة والخشونة كأن لم تكن، ويفقدون خلال العز والعصبية بما هم فيه من ملكة القهر، ويبلغ فيهم الترف غايته.. فيصيرون عيالاً على الدولة... وتسقط العصبية بالجملة وينسون الحماية والمدافعة.. حتى يتأذن الله بانقراضها فتذهب الدولة بما حملت" (المقدمة- ب3- ف14- ص 153).

ويستمر ابن خدلون فى تأكيد نظريته، فيقدم لنا ما يسميه "أطوار الدولة" وهى نظرية لا تخرج عن نظريته فى "عمر الدولة"، فكل ما هنالك من فارق هو أنه يرى أن السنوات التى تمر على الدولة خلال ثلاثة أجيال، يمكن تحليل ما يعتريها من تغيرات تختلف فى حال النشأة والارتقاء عنها فى حال الهرم والتبشير بالفناء. وهذه التغيرات المتعاقبة يمكن تقسيمها إلى خمسة أطوار كل منها يمثل حالة من حالات الدولة، فالدولة تنتقل- إذن فى أطوار مختلفة وحالات متجددة ويكتسب القائمون بها فى كل طور خلقاً من أحوال ذلك الطور لا يكون مثله فى الطور الآخر.. وحالات الدولة فى الغالب لا تعدو خمسة أطوار".

أما الطور الأول فهو "طور الظفر بالبغية".. والاستيلاء على الملك وانتزاعه من أيدى الدولة السالفة.. ويكون صاحب الدولة فى هذا الطور أسوة قومه فى اكتساب المجد وجباية المال والمدافعة عن الحوزة والحماية لاينفرد دونهم بشئ".

أما الطور الثانى فهو "طور الاستبداد"، حيث ينفرد الملك دون قومه

بالحكم ويحاول منعهم من المساهمة والمشاركة فى أمور الدولة ولا يكتفى بذلك بل "يكون صاحب الدولة فى هذا الطور معنياً باصطناع الرجال واتخاذ الموالى والصنائع والاستكثار من ذلك لجدع أنوف أهل عصبيته" فيحول بينهم وبين الوصول إلى المناصب العليا فى الدولة.

أما الطور الثالث، فيكون هو "طور الفراغ والدعة لتحصيل ثمرات الملك مما تنزع طباع البشر إليه من تحصيل المال وتخليد الآثار وبعد الصيت، ويكون هدف الملك هو الاهتمام بكل ما من شأنه أن يخلده بين مواطنيه فيشيد المبانى الحافلة والمصانع العظيمة والمدن الجديدة المتسعة، ويستقبل وفود الدول الأخرى، ويحاول الإنفاق على مواطنيه والتوسع فى إيجاد الرزق لهم ويبذل جهده فى تحسين أوضاعهم حتى تظهر مظاهر ذلك فى ملبسهم ومأكلهم وأسلحتهم فيباهى بهم الدول المسالمة، ويرهب المعادية.

أما الطور الرابع، فهو "طور القنوع والمسالمة، ويكون صاحب الدولة فى هذا قانعاً بما بنى أولوه، مقلداً للماضين من سلفه، فيتبع آثارهم حذو النعل بالنعل.. ويرى أن فى الخروج عن تقليدهم فساد أمره وأنهم أبصر بما بنوا من مجده"، ومسالمة الحاكم فى هذا الطور لجيرانه واجبة فهو يؤثر السلامة فيقلد أسلافه فى كل الشئون الداخلية للدولة، كما يعقد المعاهدات السلمية مع أعدائه.

أما الطور الخامس والأخير، فهو "طور الإسراف والتبذير، ويكون صاحب الدولة فيه متلفاً لما جمع أولوه فى سبيل الشهوات والملاذ، والكرم على بطانته وفى مجالسه.. فيكون مخرباً لما كان سلفه يؤسسون وهادماً لما كانوا يبنون وفى هذا الطور تحصل فى الدولة طبيعة الهرم ويستولى عليها المرض المزمن الذى لا تكاد تخلص منه ولا يكون معه برء إلا أن تنقرض" (المقدمة- ب3- ف17- ص 157-158).

ويحسن ابن خلدون إحكام تحليلاته العميقة ونظريته الخصبة، بالتوقف كثيراً عند تحليل عوامل الفناء التى تسرى فى الدولة شيئاً

فشيئاً فى كافة مظاهر حضارتها وتمدينها، ولنلاحظ كيف استطاع أن يحصر أسباب تدهور هذه المظاهر حصرا جامعا، فيبين العوامل المادية، اقتصادية كانت أو ناشئة عن اتساع الدولة، والعوامل التى تنشأ عن طبيعة البشر المجبولة على الصراع والتنازع والأنانية، والعوامل الأخلاقية التى تبدل أخلاق أهل الدولة والعصبية الحاكمة من حال الخيرية والصلاح إلى حال الفساد والانغماس فى ألوان الترف واللذات.

وهو يبدأ تعديد أسباب التدهور من النظر فى الهيئة الحاكمة، فيؤكد ما سبق وأن قرره حول العصبية القوية التى استطاعت التغلب على كل العصبيات الأخرى ومزجها فى عصبيتها، فتؤلف بين تلك العصبيات وتصيرها عصبية واحدة شاملة، ولكن الفساد يبدأ حينما تبدأ تلك العصبية الأولى فى الانفراد بالحكم دون أن تنيح فرصة للعصبيات الأخرى للمشاركة والمساهمة فى أمور الدولة، وذلك لما جبلت عليه الطبيعة الحيوانية فى البشر من الكبر والأنفة، وبالإضافة إلى ذلك، يبدأ الحاكم من تلك العصبية الأولى محاولته هو للانفراد بالحكم دون عصبيته، وينفرد به ما استطاع حتى لا يترك لأحد منهم لا ناقة ولا جملاً، فينفرد بذلك المجد بكليته، ويدفعهم عن مساهمته. وقد يتم ذلك للأول من ملوك الدولة، وقد لا يتم إلا للثانى أو الثالث على قدر ممانعة العصبيات وقوتها، إلا أنه لابد منه فى الدول" (المقدمة، ق3، ف10، ص 149).

أما العامل الثانى، فهو فقدان الأمة قوتها وانغماس أهلها فى الترف والعودة إلى تقليد الأسلاف الذين أخذوا الحكم عنهم، فيفقدون عنصر جدتهم وقوتهم،" وذلك أن الأمة إذا تغلبت وملكت ما بأيدى أهل الملك قبلها، كثر رياشها ونعمتها، فتكثر عوائدهم ويتجاوزون ضرورات العيش وخشونته إلى نوافله ورقته وزينته ويذهبون إلى اتباع من قبلهم فى عوائدهم وأحوالهم، وتصير لتلك النوافل عوائد ضرورية فى تحصيلها وينزعون مع ذلك إلى رقة الأحوال فى المطاعم والملابس والفرش والآنية ويفاخرون فيه غيرهم من الأمم فى أكل الطيب ولبس الأنيق.. إلى أن

يبلغوا من ذلك الغاية التى للدولة أن تبلغها بحسب قوتها وعوائد من قبلها" (ب3- ف11- ص 150).

أما العامل الثالث فهو ركون الأمة إلى الدعة والسكون باصطلاح ابن خلدون، وهو عامل يرتبط بالعاملين السابقين حيث يكون نتيجة طبيعية لها،" وذلك أن الأمة لا يحصل لها الملك إلا بالمطالبة، والمطالبة غايتها الغلب والملك، وإذا حصلت الغاية انقضى السعى إليها، فإذا حصل الملك أقصروا عن المتاعب التى كانوا يتكفلونها فى طلبه، وأثروا الراحة والسكون والدعة ورجعوا إلى تحصيل ثمرات الملك... فيبنون القصور ويجرون المياه ويغرسون الرياض ويستمتعون بأحوال الدنيا ويؤثرون الراحة على المتاعب.. ويألفون ذلك ويورثونه من بعدهم من أجيالهم ولا يزال ذلك يتزايد فيهم إلى أن يتأذن الله بأمره وهو خير الحاكمين" (المقدمة، ب3، ف12- ص 150).

أما العامل الرابع، فهو العامل الاقتصادى الذى ينشأ عن الاقتصاد الساكن الذى لا تجديد فيه، ولا إعادة بناء، "فإذا كثر الترف فى الدولة وصار عطاؤهم مقصراً عن حاجتهم ونفقاتهم احتاج صاحب الدولة الذى هو السلطان إلى الزيادة فى أعطياتهم حتى يسد خللهم ويريح عللهم والجباية مقدارها معلوم ولا تزيد ولا تنقص، وإن زادت بما يستحدث من المكوس فيصير مقدارها بعد الزيادة محدوداً". ولا شك أن النتيجة المنطقية المترتبة على تلك الحالة الاقتصادية الراكدة أن يحاول السلطان اتخاذ إجراءات تمكنه من التقليل من نفقات الدولة،" فينقص عدد الحامية.. إلى أن يعود العسكر إلى أقل الأعداد، فتضعف الحماية لذلك وتسقط قوة الدولة ويتجاسر عليها من يجاورها من الدول.. ويأذن الله فيها بالفناء الذى كتبه على خليقته" (المقدمة، ب، 3ف13، ص 151).

ويؤدى سريان هذه العوامل الأربعة الرئيسية واستفحالها فى الدولة بالطبع إلى النتيجة المحتومة التى يلخصها ابن خلدون بقوله: "إنه إذا استحكمت طبيعة الملك من الانفراد بالمجد وحصول الترف والدعة أقبلت

الدولة على الهرم" (ب3- ف13، ص 150). و "الهرم إذا نزل بالدولة لا يرتفع".

وأعتقد أنه مع وضعنا فى الاعتبار محدودية البيئة، ومحدودية المساحة، ومحدودية الملاحظات، والوقائع، وتلك قد تكون عيوباً شابت نظرة ابن خلدون الفلسفية الشاملة للتاريخ، فإن هذه العيوب تتضاءل إذا ما دققنا النظر فى الأطر النظرية العامة لنظرية فيلسوفنا دون أن نحصر أنفسنا فى تلك الأمثلة الواقعية التى قدمها ليؤكد صحة نظريته، فتلك الأمثلة قد يتكافأ فيها ملاحظتنا لعوامل القوة مع ملاحظتنا لعوامل الضعف، فما نراه فلسفياً عامل ضعف، قد يراه رجال العلم الوضعى عامل قوة، والعكس.

ولذلك ، فلا نغالى حينما نقرر أن نظرية ابن خلدون فى تفسير عوامل نشأة الدولة وعوامل انهيارها، هى نظرية فلسفية شاملة تصلح لتفسير الحضارت، فذلك المعيار الذى وضعه للتفسير هو معيار شامل يصلح تطبيقه على أى دولة أو حضارة كانت، وفى أى عصر كانت، فنظرية ابن خلدون تماثل نظرية اشبنجلر (1880- 1936م) فى عمر الحضارة، فالأخير يرى أن الحضارة تولد وتنمو فى تربة بيئة يمكن تحديدها تحديداً دقيقاً، وأن الحضارة ككل كائن حى لها طفولتها وشبابها ونضوجها وشيخوختها، وأنها تموت عندما تحقق روحها جميع إمكاناتها الباطنية، وأن الحضارة عندما تحقق هذه الأمور وتستنزف إمكانات روحها فى تجسيد هذه الإنجازات تتخشب وتتحول إلى مدنية، وأخيراً تتجاوز المدنية إلى الانحلال والفناء.

ولقد لخص ابن خلدون تلك النظرية لشبنجلر فى جملة واحدة يقول فيها: "إن المدنية هى نهاية العمران وخروجه إلى الفساد ونهاية الشر والبعد عن الخير". فالمدنية عند اشبنجلر تقابل المدنية عند ابن خلدون، وهى عند كليهما، تعنى الانتقال من حال الحضارة بكل ما تعنيه من حيوية أخلاقية واقتصادية وسياسية وعملية إلى الجمود عند مظاهر معينة للترف والفساد والانحلال الخلقى والاقتصادى. وقد تنبأ اشبنجلر بناء على ذلك بانهيار الحضارة الغربية بالنظر إلى أنها قد

تحولت من حضارة فتية إلى دور شيخوختها بما يتمثل فيها من مظاهر المدنية الجامدة، فقد أصبحت المدنية الغربية مدنية تشيع الاضطراب والقلق فى نفوس أبنائها، لأن الإنسان فيها أصبح لا يؤمن إلا بالتفسير السببى ولا يفهم التجربة الحية اللاحسية، كما فقد كل مميزات الدم والقومية والشعور بالتقاليد وهو لذلك عقيم، وعقمه يدل على أنه يمم شطر الموت، فهو قد فقد الرغبة فى الحياة.

وهذا فيلسوف غربى آخر، هو البرت اشفيتسر يقدم نفس التصوير الذى وجدناه عند ابن خلدون واشبنجلر، فيكتب فى عام 1923 فى كتابه "فلسفة الحضارة "يقول: إن الحضارة تنشأ حينما يستلهم الناس عزماً واضحاً صادقاً على بلوغ التقدم ويكرسون أنفسهم، تبعاً لذلك، لخدمة الحياة وخدمة العالم. وفى الأخلاق وحدها نجد الدافع القوى إلى مثل هذا العمل، فنتجاوز حدود وجودنا. إن شيئاً ذا قيمة لم يتحقق فى هذه الدنيا إلا بالحماسة والتضحية بالنفس" (انظر ص 5- 6).

فهو يربط كابن خلدون بين القوة والحماسة لدى من يريدون بناء حضارة قوية وبين الأخلاق الحميدة التى يجب أن يتمتعوا بها، وهو كابن خلدون يرى أن الانحلال الأخلاقى مظهراً قوياً من مظاهر انحلال الحضارة. (انظر نفس الكتاب، ص 20- 33).

وبعد، فهذا جانب واحد من عناصر فلسفة ابن خلدون السياسية والتاريخية، ورغم أن عنصر "العصبية" هو نقطة الارتكاز، وهو أهم العناصر الأساسية فى فلسفته، إلا أنه ليس العنصر الوحيد، ففلسفة ابن خلدون فلسفة خصبة زاخرة، إذ تمتلئ "المقدمة" بكنوز فلسفية تؤكد أن الفلسفة الإسلامية العربية لم تتوقف عند ابن رشد، بل نستطيع القول إنه توقف عنده تيار تبعيتها للفلسفة اليونانية الغربية، وانحصارها فى مجال المباحث الميتافيزيقية والمنطقية المختلفة، وبدأت مع ابن خلدون عصر استقلالها وأصالتها وجدتها. فهل آن لنا أن نعى هذه الحقيقة ونواصل طريق ابن خلدون فى الإضافة إلى تيار الفكر العالمى بأصالة وعمق كما فعل!!!

أهم مصادر الفصل الحادى عشر

(1) ابن خلدون: المقدمة: عن تحقيق على عبدالواحد وافى، مطبعة دار الشعب، بدون تاريخ.

(2) على عبدالواحد وافى: ابن خلدون: الطبعة الثانية، المملكة العربية السعودية، دار عكاظ للنشر والتوزيع، 1984م.

(3) ساطع المصرى: دراسات عن مقدمة ابن خلدون، مكتبة الخانجى، القاهرة، 1961م.

(4) جاستون بوتول: ابن خلدون وفلسفته الاجتماعية: ترجمة عادل زعيتر، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط2، 1984م.

(5) عبدالرازق المكى: الفكر الفلسفى عند ابن خلدون: مطابع رويال الإسكندرية، 1970م.

(6) عبدالمجيد مزيان: النظريات الاقتصادية عند ابن خلدون: منشورات مؤسسة الوحدة للنشر والتوزيع، الكويت، 1981م.

(7) طه حسين: فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، ترجمة محمد عبدالله عنان.

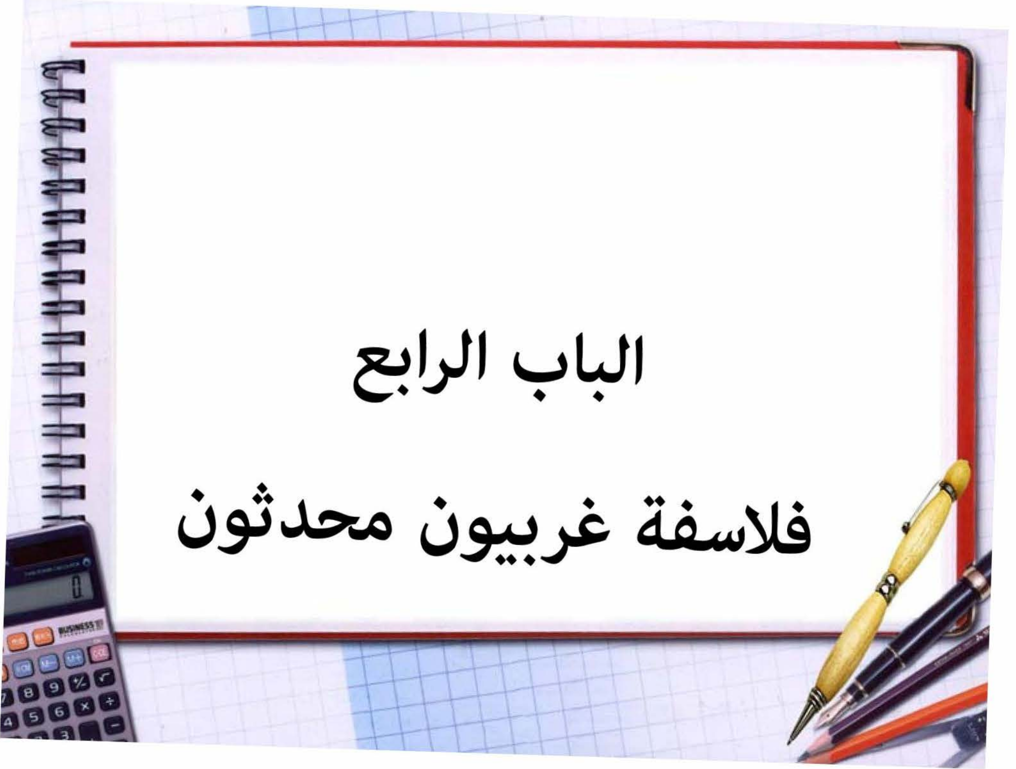
(8) زينب الخضيرى: فلسفة التاريخ عند ابن خلدون، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1979م.

(9) Flint (R): History of the Philosophy of History, W. Blasrwood and Sons LTD., 1894.

(10) Toynbee (A.):A study of history, Vol. III. Oxford University Press, London, 1948.

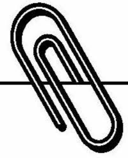
(11) ألبرت اشفيتسر: فلسفة الحضارة: ترجمة عبدالرحمن بدوى، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة، بدون تاريخ.

(12) اشبنجلر: تدهور الحضارة الغربية، ترجمة أحمد الشيبانى، منشورات مكتبة الحياة، بيروت، بدون تاريخ.



الباب الرابع

فلاسفة غربيون محدثون



الفصل الثانى عشر

مكيافيللى.. و «الأمير»



الفصل الثانى عشر

مكيافيللى.. و "الأمير"

فى عام 1469م ولد نيقولو مكيافيللى فى فلورنسة لأب يعمل محامياً مشهوراً بين مواطنيه، لأسرة توسكانية عريقة. وقد أتاحت له تلك النشأة أن يشترك اشتراكاً فعلياً فى حياة مدينته السياسية المضطربة، فقد عاصر مرحلة ازدهارها على يد الأمير المديشى الذى أطلق عليه الفلورنسيون لورنزو العظيم، كما عاصر احتلالها على يد الملك شارل الثامن ملك فرنسا، كما عاصر حكومتها الثيوقراطية الدينية التى أقامها سافونارولا والتى انتهت بإعدامه وإحراق جثته عام 1498. وقد انتخب مكيافيللى آنذاك سكرتيراً للمستشارية الثانية لجمهورية فلورنسة التى تشرف على الشئون الخارجية والعسكرية، مما مكنه من أن يكون من واضعى السياسة ومن مخططيها لدرجة أنه مثل بلده فى أربع وعشرين بعثة دبلوماسية لدى فرنسا وانجلترا وروما. وقد حدث تطور خطير فى الموقف السياسى بعد انقضاء ثلاثة عشر عاماً من مشاركته فى الحكم حينما جاء الجيش الفرنسى من جديد إلى فلورنسة واضطر أهلها تحت ضغط الفزع والخوف إلى استدعاء آل مديشى وخرج مكيافيللى بدوره منفياً من مدينته لأنه كان يناصر الجمهورية وكان خادماً أميناً لها.

ولقد كان هذا المنفى، رغم ما عانى فيه من ضائقة مالية، هو السبب الذى مكنه من التفرغ للتأمل فى أحوال إيطاليا المنقسمة إلى إمارات كل منها تمثل دولة مدينة مستقلة، وتشتد بينهما الصراعات والحروب. وفكر فى السبيل إلى توحيد هذه الإمارات وكيفية تكوين إيطاليا المتحدة !!

وانتهى إلى نتيجة هى أن السبيل إلى ذلك هو أن يتولى أحد الأمراء الأقوياء من ذوى الأصل العريق والعقل الراجح قيادة إمارته القوية واجتياح الإمارات الأخرى لضمها، ومن ثم توحيد إيطاليا. ولقد رأى مكيافيللى فى حفيد أسرة المديشى- وربما كان هذا محاولة للتقرب إليه ليعود إلى الأضواء من جديد- هذا الأمير المنتظر، فكتب مؤلفه "الأمير" وأهداه إليه ليكون هادياً له ومرشداً فى تحقيق ذلك. ولقد اتضح فى الكتاب صدى خبرة صاحبه بشئون السياسة والحكم فى أوربا، كما عبر عن مدى إلمامه بمتطلبات الواقع السياسى وضرورة تجاوزه. أى تجاوز التجزئة إلى الوحدة، وتجاو الاضطراب إلى الاستقرار.

ولقد كان هذا الكتاب هو السبب فى شهرة صاحبه وسوء طالعه فى آن واحد، برغم ما لصاحبه من مؤلفات أخرى- كان أشهرها "المطارحات" و "تاريخ فلورنسة"- عداه.

ولقد اشتهر من أفكار مكيافيللى السياسية العديدة فكرة "أن الغاية تبرر الوسيلة" التى استخدمت باستمرار أسوأ استخدام، واستغلت فى الاستشهاد فى كل موضع يريد فيه الناس وصف الدهاء والخبث والغدر والخيانة فى السلوك والأخلاق، لدرجة أن الميكافيللية أصبحت صفة تحمل من المعانى الكثير مما تحمله كلمة الشيطان من معان شريرة.

وكان ذلك من خلال تفسير العبارة السابقة على أنها تعنى أن المهم هو الوصول إلى الغاية المنشودة للشخص أو للحاكم دون الاهتمام بتلك الوسيلة التى تمكنه من الوصول إلى هذه الغاية. وهذه الوسيلة المكيافيلية تفهم دائماً على أنها وسيلة شريرة لا أخلاقية. وقد يكون لهذا الفهم الشائع ظلاً من الحقيقة إذ ما عرفنا أن من أحجار الزوايا فى فلسفة مكيافيللى السياسية إيمانه بضرورة فصل علم السياسة عن الأخلاق. ولقد نجح فعلاً فى تحقيق هذا الفصل وكان ذلك من أهم إضافاته لعلم وفلسفة السياسة حيث أن الفلسفة السياسية القديمة لم يكن فلاسفتها- من الشرقيين القدماء ككونفشيوس واليونانيين كأفلاطون وأرسطو- يفصلون بين السياسة والأخلاق، بل كانوا يعتبرون

أن كليهما امتداد للآخر، فالسياسى يجب أن يكون فاضلاً، والرجل الفاضل يجب أن يكون على قمة مؤسسات الدولة السياسية.

ولكن هل كان مكيافيللى يقصد ذلك الفهم الشائع والذى تسبب فى تلك الشهرة السيئة السمعة له؟؟

الحق أن مكيافيللى لم يكن ينادى بأن الغاية تبرر الوسيلة بمعنى أن على الأمير أن يصل إلى الحكم بأى وسيلة شاء، وإنما كانت قضيته الأساسية هى تعديد الطرق المتبعة فعلاً من الأمراء للارتقاء إلى الحكم وكان يضرب الأمثلة التاريخية العديدة على تلك الوسائل التى اتبعوها فعلاً. وكانت نصائح مكيافيللى إلى الأمير دائماً فى كل تلك الأحوال أن يحاول كسب رضى الشعب، لأن كسب الشعب إلى جواره هو من الأهمية بمكان إذ أن صداقة الشعب والوصول إلى الحكم عن طريقها أفضل من صداقة النبلاء والوصول إلى الحكم عن طريق مصانعتهم.

فالوصول إلى الحكم عن طريق هؤلاء النبلاء- أياً كانت صورة ذلك- قد يكون سهلاً فى بعض الأحيان. لكن كرسى الإمارة فى هذه الحالة سيكون من الصعب الحفاظ عليه لأن النبلاء سيعاملونه حينذاك كأنداد له وسينشب بينه وبينهم دائماً الصراع على السلطة. فمكيافيللى يقول فى الفصل التاسع من "الأمير" فى معرض حديثه عن "الإمارة المدنية" التى هى أقرب الإمارات التى يتحدث عنها إلى ما نسميه اليوم بالحكومات الديمقراطية على اعتبار أن المواطن فى تلك الإمارات لا يرتفع إلى مرتبة الإمارة (الحكم) إلا عن طرق تأييد رفاقه ومواطنيه وليس عن طريق الحظ أو الجريمة أو العنف أو الخديعة كما يحدث فى الإمارات الأخرى يقول: "إن هدف الشعب أنبل من أهداف النبلاء، فهؤلاء يريدون أن يظلموا وأولئك يريدون مجرد وقاية أنفسهم من ظلم الآخرين. ومن واجبنا أن نقول أيضاً أن الأمير لا يستطيع حماية نفسه من شعب ناقم عليه بالنظر إلى كثرة عدد أفراد الشعب، ولكنه يستطيع أن يحمى نفسه من عداء العظماء لأنهم قلة، وإن أسوأ ما ينتظره الأمير من شعب ساخط عليه أن يتخلى هذا الشعب عنه" (انظر الترجمة

العربية لخيرى حماد، نشرة بيروت، الطبعة 12، ف9- ص 104).

ولا يعنى ذلك مجرد أن مصلحة الأمير أن يكسب شعبه لمجرد أنه بفضله سيحافظ على كرسى الحكم، وإنما أيضاً لأن الأمير لن يجد له أى ملجأ يلجأ إليه فى ظل أى ظروف صعبة تمر بها إلا الشعب، فمكيافيللى يرى "أن من الضرورى لكل أمير أن يكسب صداقة شعبه وإلا فإنه لا يجد أى ملجأ له فى أوقات الشدة والضائقة" (ف9، ص 106).

ومن جانب آخر لم يكن مكيافيللى يدعو الأمير مطلقاً إلى أن يصل إلى الحكم بأى وسيلة كانت لأن من الوسائل ما يرفضه، فهو على سبيل المثال يرفض أن تكون النذالة والخديعة وسيلة لذلك فهو يقول " لا يمكننا أن نطلق صفة الفضيلة على من يقتل مواطنيه ويخون أصدقائه ويتنكر لعهوده ويتخلى عن الرحمة والدين وقد يستطيع المرء بواسطة هذه الوسائل أن يصل إلى السلطان، ولكنه لن يصل عن طريقها إلى المجد" (ف 8- ص 98).

وقد اعتبر مكيافيللى أن معيار قوة الدولة هو قوة تحصيناتها وقوة حاكمها إلى جانب تمتعه بحب شعبه وحرصه على إدامة هذا الحب إذ "لا يمكن لأى إنسان أن يهاجم تبعاً لذلك الأمير الذى يملك مدينة منيعة والذى لا يعرض نفسه لكراهية رعاياه" (ف10- ص 111)، و "ليس من السهل الهجوم على رجل أجاد الدفاع عن مدينته وقابله رعاياه بالحب" (ف10- ص 110). ولكن الأمر عند فيلسوفنا يبدو بوضوح حينما نتساءل عن أى السبل هو الأفضل فى الوصول إلى الحكم والإبقاء على وحدة الدولة باستمرار. هل هو قوة الحاكم وقوة الدولة أم الحب المتبادل بين الشعب والحاكم؟!

إنه يعتقد أن أى شئ فى الدولة مستمد من قوتها، فالقوة هى المحور الأساسى الذى تدور حوله نظرياته السياسية العملية، وهو يعبر عن رأيه بوضوح وبساطة حينما يقول: "عندما تفتقر الدولة إلى السلاح الكافى، تنعدم القوانين الجيدة، وعندما تكون جميع الدول مسلحة تمام

التسليح تكون جميع قوانينها جيدة" (ف12- ص 117).

فلا شك إذن فى أنه يعتبر أن نواه الدولة هى القوة. ولا شك عند الكثيرين من دارسى مكيافيللى مثل كريستيان غاوس فى أنه كان أقرب إلى الواقعية وإلى الواقع السياسى عندما اعتبر أن الدولة قوة توسعية ديناميكية من كثيرين من مفكرى القرنين التاسع عشر والعشرين، وهو بهذا الاعتبار أكثر عصرية من هؤلاء. ولكنه من ناحية أخرى يعد بعيدا عن العصرية حينما يتمسك فى مؤلفاته بتلك المأثورات التاريخية التى تدعى الجمهورية الرومانية، فقد عثر فى روما على مثله السياسى الأعلى فكانت ترمز فى رأيه إلى ذروة ما حققه الإنسان وهو خير ما ابتكره الإنسان من أنواع الحكم وصوره.

وعلى أى حال، فقد كان إعجابه بالجمهورية الرومانية نابعاً من إعجابه بقوتها، تلك القوة التى خلقت أعظم القوانين فى التاريخ، إذن لقد انعكست القوة السياسية والعسكرية على القانون، فجعلته محكماً فى صياغته، عظيماً فى شموله واتساعه، مهاباً من قبل الجميع.

ومن هنا فقد ترك مكيافيللى الحديث عن القوانين وفضل أن يركز حديثه عن الأسلحة (وهى سر القوة وعلتها) فطالما أن القوانين الجيدة تتوفر حين تتوفر الأسلحة القوية، فالأولى ببحثه إذن هو الأسلحة. ولقد خصص جانباً كبيراً من كتابه "الأمير" لدراسة الأشكال المختلفة للجند. وهم أسلحة الدولة فى ذلك العصر. فمنهم المتطوعة ومنهم المرتزقة. وهويفضل أن يكون جند الأمير خاصة به وليسوا مرتزقة لأن الأخيرين "قوات غير مجدية وهى تنطوى على الخطورة إذ أن أحد الأمراء لو اعتمد فى دعم دولته على قوات المرتزقة فلن يشعر بالاستقرار أو الطمأنينة لأن هذه القوات مجزأة وطموحة ولا تعرف النظام ولا تحفظ العهود والمواثيق وهى تتظاهر بالشجاعة أمام الأصدقاء وتتصف بالجبن أمام الأعداء" (ف 12- ص 118). ولا أعرف تحليلاً أدق ولا أعمق من هذا التحليل المكيافيللى لدخائل جندى المرتزقة وطبيعته وعدم جدواه للدولة أو للحاكم.

ومن تلك القوات ما يسميه بالقوات الإضافية وهى قوات الجار القوى التى قد يستدعيها الأمير لمساعدته وهى تشبه فى عدم جدواها قوات المرتزقة، فهى إذا خسرت فالمستعين بها هو المهزوم، وإذا انتصرت فقد غدى المستعين بها أسيرها. (ف13- ص 125). ولذلك فهو ينصح الحاكم أى حاكم بأن لا يستعين بقوات غيره لحمايته أو الدفاع عن دولته" فالأمير العاقل يتجنب تلك القوات ويؤثر أن يخسر المعارك بقواته على أن يكسبها بقوات سواه واثقاً من أن النصر الذى يتحقق بفضل القوات الأجنبية لا يمكن أن يعتبر نصراً" (ف13- ص 127).

ويؤكد مكيافيللى نظريته تلك فى القوة بالتأكيد على الأمراء (الحاكم) بألا ينشغلوا مطلقاً عن تعضيد قواتهم وتقوية جيوشهم الخاصة والمداومة على التدريب والإكثار من دراسات التطوير لهذه القوات ولأسلحتها فى أوقات السلم بجدية أكثر منها فى أوقات الحرب، لأن فقدان الإمارة مرتبط دائماً- كما يدل على ذلك استقراء أحداث التاريخ السابقة- بانشغال الأمراء بالترف والرخاء أكثر من انشغالهم وتفكيرهم بتطوير السلاح وأمر الجيوش.

وكأن مكيافيللى هنا يكرر نظرية ابن خلدون فى العصبية. فرغم اختلاف منطلقاتهما ومصطلحاتهما، إلا أن كليهما يرى فى القوة سر قيام الدول والحفاظ عليها، ويرى أن الانشغال بالترف والرخاء سر انهيارها.

ولقد كان مكيافيللى يعرف حق المعرفة أنه إنما يتحدث عن نظرية ينكرها الكثيرون من معاصريه، بل لا يكادون يفكرون فيها، فقد كان المعروض والمقبول من أفكار وفلسفات سياسية جميعها فلسفات مثالية بعيدة عن دراسة، الواقع والتعبير عنه بصراحة ووضوح، ولذلك فهو يقول مؤكداً واقعية غير مسبوقة- اللهم إلا عند فيلسوفنا العربى الفذ ابن خلدون- "إنى أرى أن من الأفضل أن أمضى إلى حقائق الموضوع بدلاً من تناول خيالاته... لأن الطريقة التى نحيا فيها لا تختلف كثيراً عن الطريقة التى يجب أن نعيش فيها، وأن الذى يتنكر لما يقع سعياً منه وراء

ما يجب أن يقع، إنما يتعلم ما يؤدى إلى دماره بدلاً من أن يؤدى إلى الحفاظ عليه".

ولقد حقق مكيافيللى أقصى قدر من الواقعية فى عرض آرائه السياسية دون خشية الاتهام بأى تهم يمكن أن تلحق به من جراء هذه الجرأة الشديدة وتلك الشجاعة التى تحلى بها فى عرض تلك الآراء. وكان من أهم الموضوعات التى تعرض لدراستها من هذا المنطلق موضوع صفات الحاكم (أو الأمير)،حيث عرض للتعارض بين الصفات الأخلاقية، فلا شك- فى رأى مكيافيللى- أن جميع الناس ترى أن يتمتع الأمير بكل صفات الطيبة والخيرية، إذ يجب أن يكون كريماً متحرراً، رحيماً وفياً بعهوده، شجاعاً طاهراً، صريحاً متديناً.

ولما كان من المستحيل أن يكون لأمير متمعاً بكل هذه الصفات الخيرة جميعها لأن الأوضاع الإنسانية لا تسمح بذلك، "فإن من الضرورى- فى رأيه- أن يكون الأمير من الحصافة والفطنة بحيث يتجنب الفضائح المترتبة على تلك المثالب التى قد تؤدى به إلى ضياع دولته. وأن يقى نفسه ما أمكن من تلك التى قد لا تؤدى إلى مثل هذا الضياع على أن يمارسها دون أى تشهير إذا لم يتمكن من التخلى عنها، وعليه أن لا يكترث بوقوع التشهير بالنسبة إلى بعض المثالب إذا رأى أن لا سبيل إلى الاحتفاظ بالدولة بدونها. إذ إن التعمق فى درس الأمور يؤدى إلى العثور على أن بعض الأشياء التى تبدو فضائل تؤدى إذا اتبعت إلى دمار الإنسان، بينما هناك أشياء أخرى تبدو كرذائل ولكنها تؤدى إلى زيادة ما يشعر به الإنسان من طمأنينة وسعادة" (ف15، ص 136- 137).

فلقد كان مكيافيللى إذن يؤمن بنسبية الفضائل بشكل عام، وبنسبيتها بشكل خاص كذلك. وهذا رأى فلسفى قديم منذ أيام السوفسطائيين اليونان الذين ربطوا بين السلوك وبينما يترتب عليه من نتيجة نافعة، فإن كان الفعل الأخلاقى يؤدى إلى منفعة صاحبه فهو خير، وإن أدى إلى ضرره فهو شر.

وهذا ما يراه مكيافيللى مناسباً للحاكم، فإن أخذنا مثلاً فضيلة الكرم التى يرى الجميع أنها صفة يجب أن يتحلى بها الحاكم، فإن مكيافيللى يرى "أن من الخير أن يعتبر الإنسان كريماً، مع ذلك فإن الكرم على النحو الذى يفهمه الناس قد يؤدى إلى إيذائك" والإيذاء المقصود هنا هو الذى يتعلق بالحاكم كما قد يتعلق بشعبه على حد سواء. فأحياناً ما يكون كرم وسخاء الحاكم دافعاً لأن يبتز شعبه ويكثر من فرض الضرائب عليه، وكثيراً ما يعود هذا السخاء على قلة قليلة من أفراد شعبه. وإذا ما شعر الحاكم يوماً بأنه يجب أن يقلل من هذا السخاء (أى يقلل من نفقاته ونفقات حاشيته)، وبالتالى يقلل من فرض الضرائب على عامة الشعب فإنه سيتهم من قبل هذه القلة بالبخل. "وعلى الأمير (الحاكم) تبعاً لذلك، إذا كان يعجز عن ممارسة فضيلة الكرم دون المجازفة باشتهار أمره، أن لا يعترض إذ كان حكيماً عاقلاً، على تسميته بالبخل.

وسيرى الناس مع مضى الزمن أنه أكثر سخاء مما كانوا يظنون، وذلك عندما يرون أنه عن طريق تقتيره أصبح يكتفى بدخله، ويؤمن وسائل الدفاع اللازمة ضد كل من يفكر بإشهار الحرب عليه، ويقوم بمشاريع كثيرة دون أن يرهق شعبه، ويكون بذلك كريماً حقاً مع جميع أولئك الذين لا يأخذ منهم أموالهم وهم كثر للغاية، وشحيحاً مع أولئك الذين لا يهبهم المال، وهم قلة ضئيلة. وقد رأينا فى عصرنا أن الأعمال العظيمة يحققها أولئك الذين يوصمون بالبخل" (ف16- ص 139).

وهكذا ينتهى مكيافيللى إلى تفضيل البخل على الكرم ، إن كان هذا البخل سيؤدى إلى خير الدولة ككل. وهكذا الأمر عنده دائماً فإن التعارض بين ما نسميه فضيلة وما نسميه رذيلة قد يكون تعارضاً زائفاً إذ ما ربطنا بين ممارسة كليهما والنتائج المترتبة على ذلك وخاصة فى عالم السياسة. ويؤكد مكيافيللى هذا الأمر باستمرار، ولنضرب مثلاً آخر على ذلك، وهو يتلخص فى سؤال: هل من الخير أن يكون الحاكم (الأمير) محبوباً أو مهاباً؟!

والإجابة فى رأيه تكون ببساطة، أن من الواجب أن يخافه الناس وأن

يحبوه فى آن واحد، ولما كان من العسير أن يجمع بين الأمرين فإن من الأفضل أن يخافوه على أن يحبوه، هذا إذا توجب عليه أن يختار بين الأمرين. "ومع ذلك، على الأمير- فى رأى مكيافيللى- أن يفرض الخوف منه، بطريقة، يتجب بواسطتها الكراهية إذا لم يضمن الحب، إذ أن الخوف وعدم وجود الكراهية قد يسيران معاً إلى جنب" (ف17- ص 144).

ويلخص مكيافيللى رأيه فى هذه القضية بقوله: "وهكذا فمن الخير أن تتظاهر بالرحمة وحفظ الوعد، والشعور الإنسانى النبيل والأخلاقى، والتدين، وأن تكون فعلاً متصفاً بها، ولكن عليك أن تعد نفسك عندما تقضى الضرورة لتكون متصفاً بعكسها. ويجب أن يفهم أن الأمير- ولا سيما الأمير الجديد- لا يستطيع أن يتمسك بجميع هذه الأمور التى تبدو خيرة فى نظر الناس إذ أنه سيجد نفسه مضطراً للحفاظ على دولته لأن يعمل خلافاً للأخلاص للعهود، وللرأفة والإنسانية والدين. ولذا فإن من واجبه أن يجعل عقله مستعداً للتكيف مع الرياح ووفقاً لما تمليه اختلافات الظروف. وأن لا يتنكر لما هو خير إذا أمكنه ذلك شريطة أن ينزل الإساءة والشر إذا ما اضطر إلى ذلك" (ف18- ص 150).

ويبدو أن إيمان مكيافيللى بهذه القيم المتعارضة التى يجب أن يتصف بها الأمير، فيظهر منها ما شاء، ويختلف سلوكه تبعاً لاختلاف الظروف التى تمر به وبدولته، قد جاء من خلال إيمانه الذى لم يتزعزع بسوء طوية البشر عموماً، وبأنهم يتصفون بالأنانية وحب الذات سواء كانوا حكاماً أو محكومين، فما رغبة المواطن فى تأمين حياته والإكثار من أملاكه والحفاظ عليها إلا نتيجة لتلك الأنانية، وما رغبة الحاكم وسعيه إلى تقوية سلطاته وسلطانه إلا نتيجة لهذه الأنانية، وما قيام الحكومات وضرورتها إلا لتحقيق تلك الرغبات المتولدة عنها، كما أن نشأة القواين هى للحد منها لدى الفرد ولتنظيم العلاقات بين البشر.

ولا شك أن إدراك مكيافيللى لهذه الحقيقة يعد أحد جوانب أصالته الفكرية، فقد أضحت هذه الحقيقة بعد ذلك هى حجر الزاوية فى فلسفة توماس هوبز الأخلاقية والسياسية، كما كانت ردود الفعل لهذه

الحقيقة قوية عند فلاسفة السياسة من بعد مكيافيللى وهوبز، حيث تولدت فلسفة جون لوك الليبرالية من خلال نقده لهوبز من ناحية وفيلمر من ناحية أخرى. وهكذا تدفق تيار الفلسفة السياسية الغربية الحديثة منذ هذه الآراء الجريئة التى أعلنها مكيافيللى وطالب فيها بفصل السياسة عن الكنيسة من جانب، وعن الأخلاق من جانب آخر.

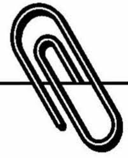
وإن كانت السمعة السيئة قد لحقت به بعد وفاته عام 1527، ومنذ نشر كتابه "الأمير" للمرة الأولى على أثر هجوم الكاردينال الإنجليزى بولس Polus، فإنه قد استعاد مكانته التى تليق به منذ القرن الثامن عشر، حيث ترجمت مؤلفاته إلى لغات العالم المختلفة، ونال تقدير جان جاك روسو رغم معارضته لآرائه، وشهد له هيجل فيلسوف القرن التاسع عشر بالعبقرية، وأضحى "الأمير" من المعالم الرئيسية فى تاريخ علم وفلسفة السياسة الغربيين.

ولم يقتصر تأثيره على النظريات السياسية فقط، بل إنه تجاوز ذلك فأثر تأثيراً واسعاً على مجريات السياسة العملية، فقد درسه واستخدم آراءه العديد من الملوك والوزراء الذين تباينت اتجاهاتهم وأهدافهم أمثال كريستينا ملكة السويد وفريديك ملك بروسيا، وبسمارك. ولقد اتسعت دائرة هذا التأثير فى قرننا الحالى فأثر فيمن ثاروا على أنظمة الحكم التقليدية القديمة، فقد اختاره موسولينى موضوعاً لأطروحته للدكتوراه، كما كان هتلر يداوم على القراءة فيه كل ليلة قبل أن ينام. وقد كان محمد على- مؤسس مصر الحديثة، الدولة التى قويت شوكتها لدرجة أن كل القوى الأوربية تحالفت للتخلص منها والقضاء على أسباب قوتها- من قرائه والمتتلمذين عليه. ولقد أكد ماكس ليرنر أن لينين وستالين قد تتلمذا أيضاً على مكيافيللى وكتابه "الأمير".

وإن كان تلمذة بعض هؤلاء الزعماء قد ساهمت فى انتشار تلك الشهرة سيئة السمعة لمكيافيللى، فإنه براء من أفعال هؤلاء السيئة حيث غلبتهم شهوة السلطان والعظمة فظلموا شعوبهم وأساءوا إلى العالم وإلى أنفسهم فى النهاية.

أهم مصادر الفصل الثانى عشر

- **مكيافيللى**: الأمير: تعريب خيرى حماد، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، الطبعة الثانية عشرة، 1985م.
- **مكيافيللى:** مطارحات مكيافيللى: تعريب خيرى حماد، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، الطبعة الثالثة، 1982م.
- **جان توشار وآخرون**: تاريخ الفكر السياسى، ترجمة على مقلد، الدار العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الثانية، 1983م.
- **جورج سباين**: تطور الفكر السياسى: الترجمة العربية لمجموعة من المترجمين، الجزء الرابع، نشره دار المعارف بالقاهرة، 1971م.
- **جان جاك شوفالييه:** تاريخ الفكر السياسى، ترجمة د.محمد عرب، المؤسسة الجامعية للدراست والنشر والتوزيع، بيروت 1985م.
- **كريستيان غاوس**، مقدمة عن مكيافيللى وحياته وفكره، وقد نقلها إلى العربية خيرى حماد فى تعريبه لكتاب "الأمير" السابق الإشاره إليه.



الفصل الثالث عشر

بيكون.. و « الأوهام والأربعة »

الفصل الثالث عشر

بيكون.. والأوهام والأربعة

عجيبة تلك الحياة المتآمرة المهينة التى عاشها فرنسيس بيكون 1561- 1626م) فهى ليست بحياة فيلسوف حلم بالأطلنطس الجديدة New Atlantis، تلك المدينة المثالية التى رسم معالمها هو، والتى يعيش فيها قوم سعداء، وتديرها حكومة من الحكماء المستنيرين الذين ليس بينهم ساسة ولا طلاب مناصب طريقهم إليها النفاق والخداع، وهى مدينة خيرة أهلها من علماء الطبيعية والأحياء والفلك والمهندسين والفلاسفة، وهم لا ينشغلون إلا بمحاولة السيطرة على مقدرات العالم الطبيعى من حولهم، يرقبون النجوم ويسخرون قوة الماء ليفيدوا منها فى الصناعة، يدرسون الطب والتشريح لعلاج المرضى والتخفيف من الآلام، ويحاولون بناء السفن التى تجوب الهواء، ويصنعون مراكب تسير تحت الماء، ولا يصيبون ببضاعتهم حريراً ولا فضة ولا ذهباً، وإنما يصيبون الحقيقة!! حقيقة ما أبدع اللـه، حقيقة هذا العالم.

لقد ولد فرنسيس بيكون فى عصر اضطربت فيه أخلاق الساسة الإنجليز، فكان التملق خلقهم والانتهازية ديدنهم فى الوصول إلى المناصب العليا، إنه عصر الوقيعة والتآمر. وقد ولد لأبوين، الأب من رجال السياسة المقربين حيث كان حامل أختام الملكة، والأم من أهل العلم، فلا عجب إذن أن ينشأ فرنسيس جامعاً لحب العلم والسياسة والتعلق بهما على حد سواء. ولكنه تميز بعقلية جبلت على التمرد والرفض، فهو لم يكد يلتحق بكلية ترنتى بجامعة كمبردج حتى يجد فى نفسه القدرة على أن يرفض تقاليدها وتعاليمها التى عرفت بها طيلة ما عاشته من قرون، فأعلن وهو ابن السادسة عشرة من عمره، أن أساتذة

كمبردج يخطئون خطأ فاحشاً إذ يعتمدون اعتماداً كلياً فى دراستهم على أرسطو، ولا يصيبون بالإضافة إلى ذلك إلا ملاحظات بدائية ساذجة لا تضيف جديداً ولا تغير منهجاً.

وكاد الشاب أن يتفرغ فى هذه السن المبكرة لرسالة أحس أنه الوحيد القادر على أدائها، رسالة تحرير العالم من أسر أرسطو. ولكن أبت عليه ظروفه المالية ذلك، فقد وجد نفسه مديناً بعد أن قسم والده أملاكه بين أبنائه جميعاً، إلا هو. وكانت صدمة شديدة جعلته يفيق على واقع عملى شديد المرارة يجب أن يواجه بأى وسيلة، فقرر التخصص فى القانون ليملأ بالقانون جيبه، إلى جانب إشباعه روحه بالفلسفة، واستعطف عمه السير وليم سسل وكان آنذاك رئيساً لوزراء إنجلترا ليهيئ له وظيفة فى القصر الملكى، ولكنه لم يفعل. فاضطر فرنسيس أن يصبح نصيراً لأشد منافسى عمه اللورد اسكس، فأخذ اسكس يمنحه الهبات المتتالية التى سدد بها ديونه، ومكنته من الإسراف على نفسه فى المأكل والمشرب والمظهر، واستقر به الأمر فى مزرعة واسعة، ومنزل جميل منحة من اللورد.

وحاول أن يتزوج من زوجة غنية تتيح له الثراء والاستقرار ليندفع فى طريق المجد العلمى الذى كان يتوق إليه، ولكن الظروف أبت عليه ذلك أيضاً. ففشل فى زيجة من هذا النوع. كما نشب الخلاف بين اللورد اسكس وبين الملكة حيث اتهم اللورد بخيانتها وتدبير الانقلاب ضدها، وكانت المفاجأة أن ينحاز بيكون إلى جانب الملكة ضد صديقه لعله يصل إلى مراده ضارباً عرض الحائط بصداقة اللورد الذى أفل نجمه السياسى، فكان فيلسوفنا هو الشاهد الأول الذى أودت شهادته بحياة خير أصدقائه وكان المقابل الذى حصل عليه مائتى ألف من الجنيهات. فهل حياة الغدر هذه كانت خليقة ببيكون الفيلسوف؟!. إنه فيما يبدو كان صاحب ذكاء ينفعه فى الشر كما ينفعه فى الخير على السواء، فهو فى نظر المدافعين عنه من مؤرخيه، يلجأ إلى الغدر ليشق طريقه فى الحياة وليجد لذة التفرغ بعد ذلك للفلسفة التى عشقها وأراد التعمق

فيها والتجديد فى مناهجها.

وعلى أى حال، فقد ابتسم الحظ له بعد عامين من إعدام صاحبه، حيث توفيت الملكة إليزابيث، واعتلى العرش جيمس الأول فبدأ بيكون معه عصراً جديداً من النفاق والتملق حتى استطاع أن يحصل على أول منصب عام كان يتمناه وهو منصب المدعى العام عام 1607، وتوالت المناصب الكبرى، ففى عام 1613 أصبح محامياً عاماً، وفى 1616 أصبح المستشار الخاص للملك، وفى 1617 تقلد منصب والده فأصبح حامل الأختام الملكية، وفى عام 1618 عين كبيراً للمستشارين، ومنح لقب "اللورد، ثم لقب "الفيكونت" فى عام 1621.

وما أن بلغ نجمه السياسى هذا المدى، حتى أخذت أحواله تتدهور بنفس السرعة التى علا بها، فقد اتهم بالرشوة وتلقى الهدايا من المتهمين قبل محاكمتهم وأثناءها، وأنكر فى البداية، ولكنه اضطر إلى الاعتراف بصحة الاتهام فى النهاية محاولاً تبرير ذلك بأن تلقى الهدايا والرشوة أمور شائعة فى عصره. وقد حكم عليه بالسجن والغرامة وعدم تولى أى مناصب عامة، ولم يدم سجنه إلا أياماً قليلة، كما أعفاه الملك من الغرامة، ونفذت العقوبة الأخيرة. ولقد كانت هذه هى نهاية أطماعه السياسية، حيث تفرغ بعد ذلك نهائياً- ورغم أنفه- لمشروعاته العلمية الواسعة، ولكن ما تبقى من حياته لم يكن كافياً لتحقيق تلك المشروعات، فقد مات فى التاسع من إبريل عام 1626م، وكان موته مرتبطاً بتنفيذ حلم حياته العلمية وهو تحويل العالم من مجال النظر العقلى إلى مجال التجربة العلمية، فقد مات على أثر إصابته ببرد قاتل أثناء إجراء تجربة لإيجاد طريقة لحفظ الجسم البشرى من التعفن، حيث أصر على أن ينزل فى يوم مثلج شديد البرودة لكى يختبر بنفسه تأثير التبريد فى منع تعفن دجاجة مذبوحة.

ونظرة متفحصة فى تلك الحياة التى عاشها بيكون تؤكد أنها كانت حياة جوهرها التمرد، تمرده العقلى على ما يدرس فى الجامعات الإنجليزية من مناهج عقيمة، تمرده على ظروف الفقر التى كانت تهدده

والتى أرادها له والده بعدم اشتراكه فى وراثة أملاكه، تمرده على أخلص أصدقائه بعد أن حقق من خلاله مآربه وأصبح غير مفيد له، تمرده على هيئة المحكمين التى حاكمته بتهمة الرشوة، وتردده فى الاعتراف بالتهمة بحجة أن الرشوة مسألة شائعة ومن ثم فهو لا يستحق العقاب..الخ

ولا شك أن أعظم ما أفاد بيكون البشرية هو تمرده على مناهج التعليم، وصورة العلم السائدين فى عصره، فقد بدأ حياته وأنهاها متمرداً عليهما. وها هو يوضح ملامح هذا التمرد فى كتابه الهام "النهوض بالتعليم The advancement of learning" الذى نشره فى بداية حكم جيمس الأول فى عام 1605، فكان أشبه بتقرير يرفعه إلى الملك، وقد حمل فيه بشدة على تعاليم المدرسيين الجامدة، وأوصى بأن إصلاح حال التعليم لن يكون إلا بالفصل بين العلوم الطبيعية من ناحية، وبين الدين واللاهوت المقدس من ناحية أخرى، إذ أن الإنسجام الاجتماعى والتكامل العلمى يتطلبان معاً فصلاً صارماً بين هذين الجانبين، فالفيلسوف الذى يظل حبيس اللاهوت يتخيل مذهباً خرافياً جامداً، أما رجل الدين الذى يهتم بالفلسفة اهتماماً مبالغاً فيه فهو ينتهى به إلى الزندقة. والطريق السليم الوحيد هو فى إقامة تلك الثنائية الحادة بين العلم الطبيعى والوحى الإلهى.

وبالطبع فلم يصرح بيكون- وهو السياسى الداهية- بانكار اللاهوت الطبيعى، لأنه رأى أن هذا النوع من اللاهوت يقيم جسراً بين كل من الميدانين. ولما كان يريد حرمان اللاهوت الطبيعى من الدور الوسيط الذى يتشدق به كثيرون، فقد قدم تقسيمه للمعرفة المبنى على أساس المعرفة إما معرفة موحى بها، أو معرفة طبيعية، وأن الحقائق إما حقائق نتلقاها عن طريق التنوير (الوحى) الإلهى، أو حقائق نحصلها عن طريق قوانا العقلية الطبيعية وحواسنا الخمسة.

ويبدو من ذلك أن تمرد بيكون على ما كان سائداً من دراسات لاهوتية قد بلغ مداه، حيث أنه أراد بذلك أن يفصل بين ميدان الدين،

وميدان العلم. أو بمعنى آخر أراد أن يحيد الإله- على حد تعبير جيمس كولينز (فى كتاب اللـه فى الفلسفة الحديثة، انظر الترجمة العربية، ص 131 وما بعدها)- فقد استهدف من هذا الفصل تأكيد أن المعرفة الإنسانية بهذا العالم الطبيعى واستكناه أسراره والسيطرة على مقدراته لا تتم إلا بمنهج علمى يعتمد على الحواس والعقل الإنسانيين وبدون أى ضمان إلهى أو وصاية لاهوتية.

وإذا كان ذلك يمثل ذروة تمرد بيكون على معاصريه ممن يمزجون بين مجالى الدين والعلم، فإنه قد انشغل كثيراً بعد إقراره لذك الفصل بين هذين المجالين، بالمجال الذى حدده لنفسه كإنسان، مجال العلم. وكان أساس انشغاله هو كيفية التجديد فى هذا المجال؟!

لقد تبلورت لديه فكرة كتابه الضخم "الأحياء العظيم- **Magna instauration**" الذى يمكن أن يضمنه كل ما يريد من تجديد. فوضع خطة طموحة لهذا الكتاب تقضى بأن يتألف من ستة أجزاء،وكان أحد هذه الأجزاء الستة التى حددها جزءا بعنوان "الأورجانون الجديد Novum Organum" أو "الأداة الجديدة"، وهذا هو الوحيد الذى كتبه ونشره فعلاً من بين تلك الأجزاء الستة، وضمنه تمرده على المنهج الأرسطى الوارد فى كتاب أرسطو المسمى "بالأورجانون" وتبدو تلك المعارضة من عنوان كتاب بيكون، فقد قصد به فعلاً معارضة أرسطو، فكتب أرسطو المنطقية التى تضمنت منطقه ومنهجه فى الدراسة العلمية جمعها تلاميذه وشراحه وأطلقوا عليها "الأورجانون" أى الآله أو الأداة، باعتبار أن المنطق نفسه أداة العلم والتفكير العلمى، واختار بيكون أن يسمى كتابه "الأورجانون الجديد" ليعارض ذلك الأورجانون القديم.

ولقد عبر عن هذه المعارضة للمنهج القديم، بأن قسم كتابه إلى قسمين، قسم انتقد فيه بصورة أساسية ذلك الإطار النظرى للعلم والذى حدده فلاسفة اليونان وعلى رأسهم أرسطو، ومن ساروا على نفس النهج من المدرسيين فى العصور الوسطى، أما القسم الآخر فقد خصصه لعرض نظريته الجديدة فى الاستقراء، ولتقديم القوائم الثلاث

المشهورة للبحث العلمى.

ولقد كانت أشهر أفكار هذا الكتاب هى" الأوهام الأربعة" التى عدد فيها بيكون مظاهر الزلل التى يقع فيها الإنسان بوصفه إنساناً يشترك مع غيره فى طبيعة بشرية واحدة، أو بوصفه فرداً له شخصيته الخاصة المستقلة.

وهذه الأوهام الأربعة إن تخلص منها الإنسان بعد الوعى بها، يمكنه أن يبدأ- فى رأى بيكون- صفحة جديدة ناصعة البياض من تاريخه. وأول هذه الأوهام، أوهام الجنس البشرى. وهى تشير إلى المغالطات القبلية التى يقع فيها كل أبناء الجنس البشرى بحكم طبيعتهم البشرية المتسرعة حيث "إن العقل البشرى، جرياً على طبيعته الخاصة، يفترض فى بساطة ويسر أن فى الأشياء قدرا من النظام والاتساق، يزيد على ما يبدو منه فعلاً وإن قامت أمثلة كثيرة تناقض هذا الفرض". ومن الميل البشرى إلى تأكيد النظام والاتساق تنشأ الخرافات بشتى أنواعها، مثل خرافة البحث عن العلل، فلا يستطيع الناس تصور الشئ بلا علة أو بدون علة، وبذلك نقع فى أخطاء من قبيل البحث عن "العلة الغائية" التى هى أكثر ارتباطاً بطبيعتنا الإنسانية منها بطبيعة أشياء العالم الطبيعى التى نفرضها عليها (الأورجانون، ب1، ف46- 47).

وثانى أنماط هذه الأوهام، أوهام الكهف، وتعنى أن لكل إنسان منا كهفه الخاص به الذى قد يظل سجيناً فيه، فيحكم على الأشياء من منطقه هو فيقع فى الخطأ، ولذلك فنحن نحكم على الأشياء بأحكام مختلفة تبعاً لتنوع شخصياتنا واختلاف عقولنا "فمن العقول ما تميل إلى التحليل وتقسيم العالم إلى أشتات من الأشياء وتدرك الفرق بينها، ومنها ما تميل إلى التركيب فتنظر إلى العالم على أنه بناء متماسك بين أجزائه أوجه شبه متعددة وينتمى إلى النمط الأول العلماء، بينما ينتمى الفلاسفة والفنانون إلى النمط الثانى. ولكن علينا جميعاً أن ندرك أن الحق يقف مستقلاً عن كلا الجانبين، وإن لكل من النمطين أخطاءه ومواقفه المتطرفة". (الأورجاون- ب1- ف 55).

أما ثالث أنماط الأوهام، أوهم السوق، فهى تنشأ عن اتصال الناس واجتماعهم بعضهم ببعض، واسمها مستمد من عمليات التبادل التجارى التى تجرى بين الناس فى الأسواق والتى تشبه فى رأيه عمليات تبادل الأفكار وتداولها بين الناس عن طريق الألفاظ اللغوية، ويرى بيكون أن الناس يتوهمون أن عقولهم تتحكم فى الألفاظ، على حين أن العكس أحياناً كثيرة هو ما يحدث، فتعود الألفاظ وتتحكم هى الأخرى فى العقل وتؤثر فيه. فالفساد فى تركيب بعض الألفاظ وارد، بل هو موجود، فبعض الألفاظ تعرف الأشياء على نحو غير دقيق لأن تلك الألفاظ قد اشتقت لتلائم الذهن العادى وليس العلمى. ولذلك يجب أن يتخلص العلماء بالذات من هذا الغموض فى استخدام الألفاظ ويعبرون عما يريدون بدقة بالغة وصارمة.. وعليهم أن يواجهوا الأشياء مباشرة بدلاً من مواجهتها من خلال الألفاظ اللغوية.. وحينذاك يكتشفون أن تعبيرات معينة مثل "المطلق" و اللانهائية" و "العلة الأولى" و"الجوهر الأول"، هى تعبيرات غامضة غير دقيقة. (الأورجانون-ب1-ف59).

أما النمط الرابع من الأوهام، فهو أوهام المسرح، وهى أوهام انحدرت إلى العقل من عقائد الفلاسفة السابقين ومذاهبهم التى تفرض على الأذهان بمنطق مزيف أو نتيجة للاحترام المفرط لآراء القدماء. فكل الآراء الفلسفية السابقة التى تتابعت فى الموضوع الواحد أشبه بمسرحيات مثلها هؤلاء الفلاسفة على مسرح عقولنا التى كثيراً ما تتقبل تلك الآراء تقبلاً سلبياً دون مناقشة أو نقد، بينما المفروض أن نناقش هذه النظريات السابقة على أساس من الدراسة الفعلية للواقع، ولا نتقبل منها إلا ما يشهد به الواقع الفعلى فقط.

وبعد عرض بيكون لتلك الأوهم يؤكد مرة أخرى على ضرورة التخلص منها بعزيمة قوية حتى يكون دخولنا مملكة الإنسانية بلا أفكار أو أوهام مسبقة، وكأننا أطفال أبرياء من كل ذنب ستفتح لهم مملكة السماء أبوابها. (الأورجانون، ب1- ف 68).

ولكن ما هو الطريق إلى دخول مملكة العلوم والتعرف عليها؟ إنه

طريق الشك، طريق التجربة والخطأ، طريق التصنيف وإعادة التصنيف دون يأس أو ملل.. فالتجربة الصحيحة تضئ كالشمعة أولاً وعلى ضوئها يتضح الطريق".

وقد حدد بيكون هذا الجانب الإيجابى المتمثل فى نظريته فى الاستقراء من خلال ما أسماه بالقوائم الثلاث التى يمكن من خلالها دراسة أى ظاهرة دراسة علمية قائمة على استقراء جزئياتها وحصرها وتصنيفها. أولها: قائمة الحضور، ونجمع فيها كل الأمثلة الإيجابية التى تتمثل فيها الظاهرة المراد بحثها ولما كان بيكون قد استخدم هذه القوائم فى بحث ظاهرة الحرارة، فقد جمع فى هذه القائمة سبعاً وعشرين حالة تتمثل فيها الحرارة، مثل حرارة الشمس، حرارة الاحتكاك، حرارة الأجسام..الخ. وثانيها: قائمة الغياب، وفى هذه القائمة نجمع الأمثلة التى تغيب فيها الظاهرة التى نبحثها ففى مقابل ضوء الشمس فى القائمة الأولى، سنجد ضوء القمر فى قائمة الغياب. وهكذا. وثالث هذه القوائم، قائمة التفاوت فى الدرجة، وفيها نجمع الحالات التى تختلف فيها درجة الظاهرة التى نبحثها فى الشدة والضعف، أى تتفاوت فيها درجة حرارة الموضوع الواحد فى أوقات مختلفة، أو تختلف من موضوع لآخر، كما فى تفاوت درجة حرارة الشمس فى ساعات النهار المختلفة شدة وضعفا.

وبعد وضع هذه القوائم، تبدأ فى رأى بيكون عمليات الرفض والاستبعاد للفروض التى تتنافى مع ما فى القوائم من معلومات جمعناها. ولقد استبعد عدة نظريات منها النظرية اليونانية القديمة التى كانت تربط بين الحرارة وبين عنصر النار لأن من الأجسام الحارة ما ليس أحد العناصر الأربعة كأشعة الشمس مثلاً... وبعد عملية الاستبعاد، نصل إلى النتيجة التى تحدد لنا الظاهرة موضوع الدراسة تحديداً إيجابياً صحيحاً. وفى ظاهرة الحرارة انتهى بيكون إلى "أن الحرارة نوع من الحركة هى حركة الجزئيات الصغيرة فى الأجسام يحال فيها دون الميل الطبيعى لهذه الجزئيات إلى التباعد بعضها عن البعض".

وعلى الرغم مما لاقته نظرية الاستقراء عند بيكون من نقد، وما أجرى عليها من تعديلات قدمها جون استيوارت مل وغيره من فلاسفة الاستقراء المحدثين، إلا أنها ظلت تمثل أول محاولة جريئة واضحة للخروج عن هيمنة المنهج العقيم الذى تبناه المدرسيون فى العصر الوسيط. كما أننا لا يجب أن ننسى أن دعوة بيكون الأساسية لم تكن تتمثل فى فرض هذا المنهج الاستقرائى الجديد الذى قدمه، بل كانت فى ضرورة أن يكون التجديد الحقيقى فى مجال العلم نفسه، فلقد أدرك أن العالم لا يخضع لمناهج يفرضها عليه الفلاسفة، وإنما هو الذى يضع لنفسه منهجه حينما يقوم بعملية البحث العلمى نفسها. فلقد استطاع بيكون أن يخلص نفسه من الأوهام التى دعانا ودعى العلماء للتخلص منها فكان بحق- كما قيمه فارنجتين فى كتابه عنه- صاحب الفكرة القائلة إن المعرفة ينبغى أن تنتج أعمالاً، وإن العلم ينبغى أن يكون قابلاً للتطبيق فى الصناعة، وإن على الناس أن يرتبوا حياتهم بحيث يجعلون واجبهم المقدس هو تحسين أوضاعهم باستمرار.

ولا شك أن هذه النزعة نحو الحياة العملية النفعية هى ذلك النمط الذى عاشه بيكون فعلاً، وهذا ما يبرر سوء أخلاقه ويجعلنا نصفح عنه لما كان لهذه الأفكار من أثر فى تغيير علم الإنسان وحياته آنذاك إلى الأفضل، دون أن ننسى أن تطبيق هذه الدعوة إلى العلم العملى يجب أن تنفصل فى حياتنا المعاصرة عن سوء الأخلاق واضطراب القيم. فالتقدم العلمى وما يصاحبه من تقدم تكنولوجى فى وسائل الحياة ليس مبرراً لأى انحدار أخلاقى أو سوء سلوك.

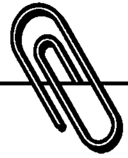
أهم مصادر الفصل الثالث عشر

- Bacon (F.) Novum Organum: in "Great Books of the Western World", ed. R.M Huchins, Vol. 30, the University of Chicago, Chicago, 1952.

- **أميل بريـيـه: تـاريخ الفلـسفة**: الجـزء الرابـع، ترجمـة، د. جـورج طرابيـشى، دار الطليعـة للطباعة والنشر، بيروت، 1982م.

- **يوسف كرم**: تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف، القاهرة 1957م.

- **هنرى توماس ورانالى توماس**: المفكرون من سقراط إلى سارتر، ترجمة عثمان نويه، مكتبـة الأنجلو المصرية، القاهرة.



الفصل الرابع عشر

ديكارت .. « وشيطان الشك»



الفصل الرابع عشر

ديكارت .. « وشيطان الشك»

فى "لاهى" تلك البلدة الصغيرة فى منطقة التورين بفرنسا، وفى نهاية مارس عام 1596 ولأبوين من صغار الأشراف الفرنسيين ولد رينيه ديكارت خير من أنجبت فرنسا من الفلاسفة والعلماء على حد سواء، فقد حمل لواء التجديد والخروج على كل التقاليد فى مطلع العصر الحديث وكان فاتحة عصر جديد فى الفكر الفلسفى.

والناظر فى حياة ديكارت – والتى سنجد صداها واضحاً فى فلسفته- لا يجد إلا نفساً تواقة ومحبة للمعرفة والبحث والتأمل فى جسد مكدود بدأ صاحبه الحياة به مريضاً ورث المرض عن والدته التى لم تقض فى الحياة بعد مولده إلا ثلاثة عشر شهراً تركته بعدها لتتولى رعايته جدته ومربيته وقد أبعداه عن مشاركة الأطفال من سنه اللعب والغامرة، فنشأ محباً للعزلة والخلوة بنفسه لفترات طويلة، يفضل الوحدة على الضجيج، وما أن بلغ الثامنة من عمره حتى ألحقه والده بمدرسة لافليش اليسوعية حيث تلقى العلوم والفلسفة المدرسية. وما كانت تتبناه من منطق وطبيعيات وأخلاق وميتافيزيقا. وقد أظهر الصبى نبوغاً مبكراً فبدا منه الذكاء النادر والموهبة الملحوظة فدعاه والده " بالفيلسوف الصغير".

وما إن بلغ السادسة عشرة من العمر حتى خرج من هذه المدرسة غير نادم، فرغم إعجابه الشديد بأساتذته فيها إلا أنه أدرك أن الأجدر به أن يعلم نفسه لأن ما يتعلمه فيها لا يخرج عن آراء القدماء التقليدية. وخرج إلى تيار الحياة المتدفق، تارة يخالط الناس وتارة يعتزلهم ليخلو إلى نفسه وظل على هذا الحال المترددة زهاء اثنتى عشرة سنة. وحينما

أحس فى تلك الأثناء أن خطر السل الذى ورثه عن أمه قد ابتعد عنه وأنـه أصبح صاحب الجسم السليم إلى جانب العقل المتألق، بالغ فى هجران نشاطه العقلى أحياناً لينصرف إلى النشاط الجسمى فتطوع فى الجيش. ولكنـه لم يـستمتع بـذلك اسـتمتاع الجنـدى المحـارب فى الجيـوش الهولنديـة والبلغارية والمجرية التى التحق بها، فقد كان يزهد فى الجيش باعتباره أداة حرب فها هو يقول "إن نزعتى الحربية نشأت عن حرارة مدفوعة من كبدى، بردت مع الزمن".

وأخيرا وبعد فترة من التنقل والترحال فى البلاد الأوربية قرر أن ينقطع " للبحـث عـن الحقيقـة فى العلوم" فإذا به يغادر فرنسا نهائياً وبلا رجعة وكان آنذاك فى الثلاثين من عمره إلى هولندا التماسا للهدوء والحرية التى افتقدها فى وطنه ولم يغادرها إلا فى العام الأخـير مـن حياتـه حيـنما اسـتدعته الملكة كريستين ملكة السويد لتنهل من معين فلسفته فذهب إليها بعد تردد ليلقى لديها حتفـه فى عام 1650، وقد أخفى مكان إقامته فى هولندا عن الناس جميعاً بمـا فـيهم أصـدقاءه. وكـان أول مـا شغله فى ذلك الوقت الكتابة عن العالم، فقد تبنى نظرية دوران الأرض حول الشمس وعـبر عنهـا فى أول مؤلفاته "العالم" ولكنه أحجم عن نشر الكتاب حتى لا يلقى الاضطهاد الذى لقيـه جـاليليو مـن الكنيسة التى كانت تتبنى آنذاك وجهة النظر الأرسطية البطليموسية حـول مركزيـة الأرض وتـرفض العدول عنها. فلقد آثر ديكارت أن لا يثـير حفيظـة الكنيـسة ضـده ليـتمكن مـن اسـتكمال رسـالته الفكرية التى كان يثق تمام الثقة فى ضرورتهـا لهدايـة الفكـر الإنـسانى إلى طريـق اليقـين والـصواب، ولذلك فقد وضع نصب عينيه مبدأين أخلاقيين آمن بهما وسار على هديهما هما:

1- "أنى أتبع أفكارى أينما قادتنى.. مثلى فى ذلك مثل المـسافرين الـذين إذا ضـلوا الطريـق فى الغابـة، فهـم يعلمـون أن الخـير فى أن يواصـلوا الـسير فى خـط مـستقيم متجهـين وجهـة واحـدة مـا أمكـنهم ذلـك لا ينحرفـون يمينـاً أو يـساراً .. فـإن لم يبلغـوا المكـان الـذى

ينشدونه بالتحديد.. فهم على الأقل بالغون مكاناً هم فيه أحسن حالا مما كانوا فى وسط الغابة".

2- "إنى أطيع قوانين بلادى، وأستمسك بدين آبائى وأستهدى بأحكام من اتصل بهم من الناس".

ورغم التناقض الواضح بين هذين المبدأين، فالمرء لا يسعه أن يتبع أفكاره أينما قادته إذا قرر سلفاً أنها ستؤدى به إلى طريق أسلافه دون سواه إلا أن ديكارت قد امن بهما على نفسه من الاضطهاد والتعذيب والقلق النفسى، كما استطاع مع ذلك أن يقدم لنا ذلك المذهب الفكرى الذى جعله يلقب بأبى الفلسفة الحديثة، فقد قدم فلسفة تبدأ من الشك وتنتهى إلى اليقين، تبدأ من افتراض" الشيطان الماكر" وتنتهى إلى إثبات وجود "الله" و"العالم".

وكان جوهر هذه الفلسفة هو منهج صاحبها، فقد فكر ديكارت كثيراً ووجد أن الطريقة الرياضية فى التفكير هى الموصلة إلى اليقين، فقد استهدف من الرياضيات بداهتها. وتحقيق البداهة الرياضية لا يكون إلا بحدس واستنباط ، "الحدس" الذى يتجه إلى إدراك شئ يبلغ تصورنا له بساطه وتميز يمتنع معها على أى ذهن أن يكون محتاجاً لتعلمه أو يكون محتاجاً للبرهنة عليها. وأما "الاستنباط" فهو عمليه ترتبط عند ديكارت بالحدس حيث أننا نستنبط ما يلزم استنباطه عن تلك الحقيقة البسيطة المدركة حدساً. ولكن كيف السبيل لاستخدام هذا المنهج؟!

إن السبيل عند فيلسوفنا يبدأ من طرح كل الأفكار والمعتقدات السابقة أيا كانت فلسفية أو اجتماعية أو سياسية أو دينية ومهما كان مصدرها لأنها فى الغالب أفكار اكتسبت من إجماع الناس. وإجماعهم لا ينهض دليلاً يعتد به لإثبات الحقائق التى يكون اكتشافها عسيراً. كما أننا لا يجب أن نثق فى شهادة حواسنا لأنها فى الأغلب تخدعنا وهى إن خدعتنا مرة فمن الممكن أن تخدعنا دائماً مادمنا لا نجد لها ضابطاً

يوثق به، فحن نرى بأعيننا أن الملعقة مكسورة فى كوب الماء، كما نرى البرج دائرياً من بعيد.. الخ. وهذه ألوان من الخداع يجب ألا نثق فى أدواتها.

وإن سألنا ديكارت لماذا ينصحنا بالابتعاد عن أقوال السابقين وشهادة الحواس لأجاب: أن الالتجاء إلى أقوالهم فى بحثنا عن الحقيقة مدعاة للشطط والبعد عنها لأن حياة الإنسان قصيرة المدى ولا تجيز لنا هذا الترف فى البحث إذ يمكن أن يقضى الإنسان عمره كله بأكمله فى التنقيب عن الحقيقة فى أقوال السابقين دون أن يصيب منها حقيقة واحدة يستطيع أن يأنس إليها، كما أن الحقيقة ليست حكراً على أحد دون سواه.

ومن هنا فقد رفع ديكارت لواء العصيان على كل الآراء السابقة إلا ما يكتشفه هو بنفسه ويكون متفقاً معها، وكان سلاح ديكارت هو القواعد التى أعلنها وأكد أنها كفيلة بهداية عقلة وكافة العقول، والتى كان أشهرها قاعدة البداهة والوضوح التى أعلنها فى كتابة "مقال عن المنهج" وهى ".. أن لا أتلقى على الإطلاق شيئاً على أنه حق ما لم أتبين بالبداهة أنه كذلك بمعنى أن أبذل الجهد فى اجتناب التعجل وعدم التشبث بالأحكام السابقة وأن لا أدخل فى أحكامى إلا ما يتمثل لعقلى فى وضوح وتميز يزول معهما كل شك".

وهذه الكلمات على بساطتها هى مكمن "الثورة الديكارتية" فى تاريخ الفلسفة، فأول ما يتبادر إلينا منها، أن على الإنسان حين يبحث فى المسائل العلمية أو الفلسفية "أن يتحرر من كل سلطة إلا سلطة العقل" كما يجب عليه أن يتجنب مع ذلك أمرين هما سبب الكثير من الأخطاء التى يقع فيها الناس هما "التعجل" فى إطلاق الأحكام من غير تريث وقبل أن يصل الذهن إلى بداهة تامة حول موضوع الحكم. وكذلك "الأحكام المسبقة" وهى أحكام لا تقوم على تدبر وروية ويظل الحكم فيها عالقاً بفكرنا منذ أطلقناه على الأشياء فى عهد طفولتنا. ولكن كيف السبيل إلى إحكام تنفيذ هذه القاعدة وبالتالى تجنب التعجل فى

أحكامنا أو بناءها على أحكام مسبقة؟!

إن السبيل إلى ذلك يكون بافتراض "الشيطان"، شيطان الشك وهو الافتراض الجوهرى عند فيلسوفنا حيث انه الفيصل بين طريق الحق وطريق الباطل، بين الشك واليقين، فعن طريقه يمكن افتراض أن كل ما يتعلق بعقولنا من أفكار لابد من إفراغها كما يفرغ بائع التفاح سلته من التفاح ليتمكن من فرزها ليفصل السليم عن الفاسد. وإفراغ العقل من تلك الأفكار والمعتقدات السابقة يبنى فى رأى ديكارت على الشك فيها جميعاً دون تمييز. وقد ذهب فيلسوفنا فى الشك إلى مداه فصرح بأن "ليس هناك شئ إلا ويستطيع أن يشك فيه على نحو ما"، فإذا ما أحس أن مثل هذا الشك الكلى معارض لطبيعة العقل استعان بالإرادة وقال: "أريد أن أعتبر كل ما فى فكرى وهماً وكذباً". والسبيل إلى ذلك هو افتراض هذا الشيطان المخادع، فكلما تصور أنه قد نحى أى فكرة فى ذهنه عن الشك يشككه فيها هذا الشيطان، وكل ذلك ليحقق فى عقله حالة الشك الصحيح. ولكن هل هذه الحالة من الشك ستظل دوماً؟! أو بعبارة أخرى هل سيظل شكاً مطلقاً وإلى الأبد؟!

لقد اختار ديكارت أن يعيش حالة الشك تلك لكى ينفذ منها إلى اليقين، فكيف السبيل إلى يقين ما مع حالة الشك هذه وكيف النجاة من هذا الشيطان الماكر الذى يلح على عقله فيشككه فى كل شئ سواء كان نائماً يحلم أم يقظاً يعيش بجسده وعقله بين الأشياء؟!

إن أول ما يتبادر إليه من يقين هو اليقين الناتج عن حالة الشك نفسها، فقد قام بحدس اليقين فى كتابه "التأملات" من كونه يعيش حالة الشك العقلى، فإن كان يطوف بنا فى حالة اليقظة نفس ما يطوف بنا فى النوم من أفكار وتخيلات دون أن يكون أيها صحيحاً فى الوقت ذاته، فقد اعتزم أن يفترض أن كل ما يفد على عقله لا يعدو فى صحته أضغاث الأحلام. ولكن هذه الأحلام نفسها تؤدى بديكارت إلى اليقين الأول، لأن الحلم بحاجة إلى حالم. وكونى لا أستطيع أن أتيقن من صحة أفكارى وأشك فيها فهذا يعنى أن ثمة كائناً يشك ويفكر، فهو موجود،

فقد أشك فى أنى جسم أو فى وجود عالم مادى أعيش فيه ولكنى لا أستطيع الشك فى أنى أشك أو فى وجود تفكيرى "واعلم من ثم أنى جوهر طبيعته أن يفكر ولا يحتاج وجوده إلى مكان ما. ولا يتوقف على أى شئ يتميز فى جسمى وإدراكها أكبر من إدراك ذلك الجسم ولن تكف نفسى عن أن تكون ما هى حتى ولو لم يكن هناك جسم".

وهكذا يخلص ديكارت إلى اليقين الأول فى فلسفته وهو يقين وجود النفس باعتبارها الذات المفكرة الشاكة. ولكن هذه النفس الشاكة المفكرة تبحث عن الراحة والاطمئنان، إنها تريد أن تنتقل من صحراء الشك وأضاليل ذلك الشيطان إلى واحة الإيمان.

ويتم هذا الانتقال عند ديكارت فى انتقاله من إثبات حقيقة وجوده كذات مفكرة إلى إثبات وجود الله وهو يعبر عن هذا الانتقال بقوله "إن كل ما أدركه فى وضوح وجلاء فهو حق، فإذا ذكرت ذلك وفكرت فيما يعتورنى من شك أدركت أن وجودى ليس كاملاً كل الكمال.. لأنى أعرف بوضوح وجلاء إن المعرفة أكمل من الشك. ولكن كيف يتأتى لى أن أفكر فى شى أكمل منى؟! أن ذلك يتأتى لى بالطبع من طبيعة أكمل منى فعلاً، طبيعة تتصف بكل نواحى الكمال التى يمكن أن تخطر ببالى وهى الله .. ولا يمكن أن يتصف الله بغير الكمال. إذ لا يمكن أن يعتوره أى نقص، فلا يمكن أن يتصف بالشك والاضطراب والحزن والغضب والبغض لأنها صفات لو خلا الإنسان منها لكان أسعد حالاً. ومعنى ذلك أنها صفات غير كاملة وأنها سمات الإنسانية لا الألوهية. فالله كامل أى أنه خالد لا نهائى بصير بكل شئ لا حد لقوته قادر على كل شئ". وكان هذا أول براهين ديكارت على وجود الله.

وما إن يصل إلى إثبات وجود الله على هذا النحو حتى يأخذ فى نسف وجود ذلك الشيطان الماكر المخادع، إذ لا يستطيع أن يشككنا فى وجودنا أو فى وجود عالم فلا حاجة للشك فى وجودنا المادى ووجود العالم الخارجى مع وجود الله، فإن كان ديكارت قد أثبت وجوده باعتباره ذلك الكائن المتشكك المخدوع فإنه لا يريد أن يظل هذا

الشيطان الخبيث مندساً فى ثنايا الاستدلالات. فلابد من طرده بعد أن أثبت وجود اللـــه إذ ينبغـى أن نجعل الواقع يظهر مكان هذا الطيف لذلك الشيطان المخادع. وأن نستبدل النهار الواضـح بهـذا الشبح. فالاعتراف بوجود اللـه عند ديكارت معناه الاعتراف بأن أساس العالم الـواقعى معقـول. أما ذلك الشيطان الخبيث فهو رمز اللامعقولية عنده. ولن نستطيع أن نؤسس العلم أو نعتقد فى وجود أشياء خارج ذواتنا وذات اللـه أو نؤمن بالعـالم اليـومى عـالم النهـار إلا بعـد أن نـتخلص مـن هـذا الشيطان. وهكذا نكون بضربة واحدة قد أضفينا على معيار الأفكار الواضحة المتميزة الذى آمنـا بـه مع ديكارت من قبل مزيداً من الضمان هو الـضمان الالهـى لديـه. وعـلى ذلـك تكـون فكـرة اللـــه موجودة فينا فى رأيه كعلامة تركها صانعها الذى هو فى نفس الوقت نفسه صانع الموجودات جميعـاً بما فيها هذا العالم ولذلك فهو الضامن ليقين وجوده. فاللـه عنـد ديكـارت هـو صـانع العـالم وهـو سبب معقوليته أيضاً.

وهكذا استطاع ديكارت بمنهجه الحدسى الخاص، الذى استرشد بالطريقة الرياضـية فى التفكـير، أن يقهر شيطان الشك وينتصر عليه بعد ما اصطنعه هو، وأن ينفذ بعد ذلك إلى اليقين بوجوده أولاً ثم بوجود اللـه ثانياً ثم بوجوده المادى ووجود العالم الخارجى أخيراً.

ولقد أثر فيلسوفنا بمنهجه هذا وبفلسفته تلك فاستطاع أن يغير مجرى الفكـر الأوروبى بأكملـه، وجعله يخرج من عباءة الفلسفة المدرسية الجامدة إلى نور المعرفة الواضحة اليقينية. وأصبح سـلطان العقل عند الأوروبيين منذ ديكـارت لا يعلـوه أى سـلطان اللـــهم إلا سـلطان التجربـة والواقـع عنـد التجريبيين منهم. ولقد صدق الفيلسوف الألمانى الكبير هيجل حيث كتب إلى الفرنسى فيكتـور كـوزان فى منتصف القرن التاسع عشر قائلاً "لقد عملت أمتكم للفلسفة عملاً جليلاً حـين أعطتهـا ديكـارت". إذ لا يـستطيع أحـد أن يحـصر أولئـك الـذين اصـطنعوا المـنهج الـديكارتى وتمثلـوه فـصاروا تلاميـذاً لديكارت وعشاقاً لفكره ومنارات يهتدى بها غيرهم، فتلاميذه ومن تـأثروا بـه فى كـل الأمـم يفوقـون

الحصر. ويكفى أن نتذكر ما أحدثه الدكتور طه حسين من دوى فى حياتنا الأدبية حين طبق المنهج الديكارتى فى دراسته للأدب العربى. ورحم الله أستاذنا الدكتور عثمان أمين الذى كان أشبه بفكرة ديكارتية حيه تتحرك بين تلاميذه وأصدقائه ومحبيه فتؤثر فى أرواحهم وتقتنع بها عقولهم.

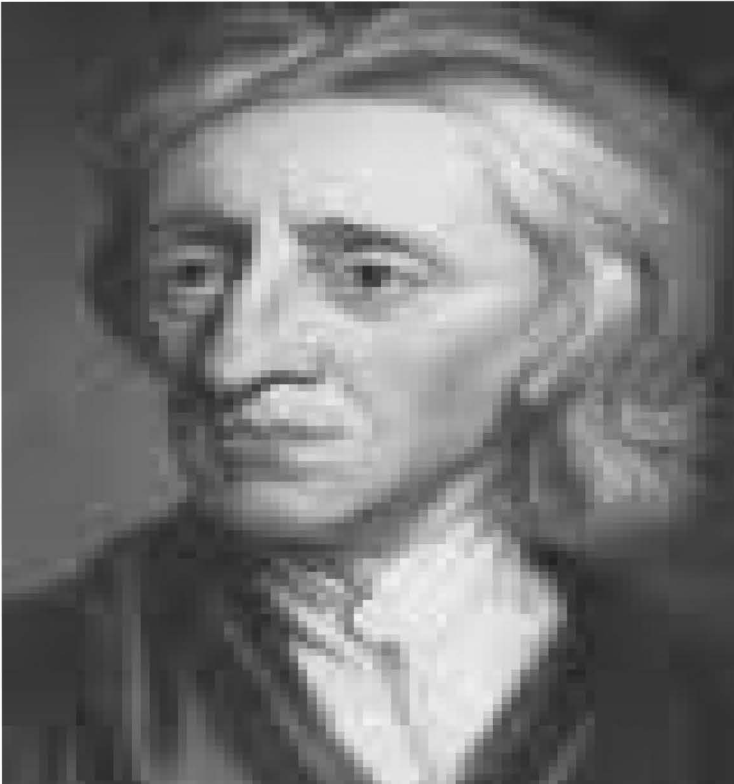
أهم مصادر الفصل الرابع عشر

- **ديكارت:** التأملات فى الفلسفة الأولى ترجمة د. عثمان أمين، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة- الطبعة الخامسة 1974م.
- **ديكارت:** مبادئ الفلسفة، ترجمة د. عثمان أمين، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة 1962م.
- **ديكارت:** مقال عن المنهج، ترجمة محمود محمد الخضيرى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الثالثة – القاهرة 1985م.
- **د. عثمان أمين:** ديكارت، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة السادسة - القاهرة 1969م.
- **د. عثمان أمين:** رواد المثالية فى الفلسفة الغربية، دار المعارف بالقاهرى 1967م.
- **د. عثمان أمين:** لمحات من الفكر الفرنسى، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة 1970م.
- **هنرى توماس:** ودانالى توماس: المفكرون من سقراط إلى سارتر، ترجمة عثمان نويه، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة 1970م.
- **جان فال:** الفلسفة الفرنسية من ديكارت إلى سارتر، ترجمة الأب مارون خورى، مكتبة الفكر الجامعى، منشورات عويدات، بيروت 1968م.
- **Descarts: Descourse on Method, Eng. Trans. by Sutcliffe, Penguin Books.**



الفصل الخامس عشر

جون لوك و « الليبرالية الحديثة»



الفصل الخامس عشر

جون لوك و « الليبرالية الحديثة»

يعد جون لوك (1632-1704م) واحداً من أهم فلاسفة العصر الحديث وهو بلا شك أهم فلاسفة القرن السابع عشر، فهو يعد مؤسساً للتجريبية الحديثة على صعيد نظرية المعرفة، كما يعد مؤسساً لليبرالية الحديثة على الصعيدين السياسى والاقتصادى، حيث فتحت نظريته عن العقد الاجتماعى المجال أمام المشاركة السياسية للجميع وأثرت أراءه عن الملكية فى بناء الأساس لما يسمى الآن بالاقتصاد الحر.

ولد جون **John Locke** فى التاسع والعشرين من أغسطس عام 1632 فى رينجتون **Wrington** بإقليم سمرست **Somerset** لأب يعمل محامياً صاحب رأى ومشارك فى الحياة السياسية لبلاده حيث كان مناصراً لقضية البرلمان وكم شرح لإبنه الصغير نظرية سيادة الشعب والحكومة النيابية. فلقد كان الأب معنياً بالحوار السياسية مع إبنه رغم قسوته عليه فى طفولته فقد روى عنه أنه أبقى الإبن جون فى رعب شديد منه وظل دائماً على مسافة بعيدة منه حين كان صبياً ولكنه فيما بعد خفف من هذه القسوة وهذا البعد شيئاً فشيئاً حتى استوى جون رجلاً فأصبح صديقاً له ومرشداً لآرائه فى الحياة العامة.

بدأ جون لوك حياته التعليمية فى مدرسة وستمنستر وقد أرهقه فيها التعليم المدرسى باللغات اللاتينية واليونانية والعبرية والعربية، وكان من أهم الأحداث التى عاصرها فى هذه الفترة إعدام شارل الأول عام 1649 وإن لم يشاهد هذه الحادثة التى جرت فى قصر هويتهول القريب من المدرسة. ومع ذلك فقد أثرت هذه الحادثة على فلسفته تأثيراً كبيراً فيما بعد.

ورغم أن الحرب الأهلية آنذاك عوقت قليلاً التحاقه بكلية كريست فى أكسفورد حتى بلغ العشرين من عمره، إلا أنه التحق بها ودرس فيها مزيداً من اليونانية، وبعض الهندسة والبلاغة وكثيراً من المنطق وعلم الأخلاق. وكم انتقد هذه الطريقة التى درس بها هذه العلوم واعتبرها عتيقة ولا قيمة لها وغير مقبولة شكلاً ومضموناً. ولعل هذا النقد قد كشف عن نبوغ جون لوك الفعلى وحرصه على الاستقلال الفكرى. ولم يعوقه ذلك عن استكمال دراسته العليا بالجامعة حيث حصل على درجة الماجستير عام 1658 وبقى فى جامعته يدرس ويحاضر. وقد عاش فى هذه الفترة تجربة حب لم تكتمل، حيث وقع لبعض الوقت فى غرام سلبه عقل على حد تعبيره لكنه سرعان ما أفاق منه وخسر عشيقته. وربما كانت هذه التجربة الغرامية الفاشلة سبباً فى عدم اهتمامه بالزواج بعد ذلك وجرى فى ذلك مجرى معظم فلاسفة عصره كما لبرانش وهوبز واسبينوزا وليبنتز. وقد نصحه البعض آنذاك بالإلتحاق بإحدى وظائف الكنيسة لكنه تردد قائلاً: إذا رقيت إلى مكان قد لا أستطيع أن أملأ فراغه فإن الهبوط منه لن يكون إلا سقوطاً مروعاً يسمع له دوى شديد.

وكان عام 1661 عاماً فارقا فى حياته حيث مات والده متأثراً بمرض السل وترك له ثروة ضئيلة وأورثه رئتين ضعيفتين، وقد بدأ مرحلة جديدة من حياته العملية - العلمية بإتجاهه إلى دراسة الطب بدلاً من الاستغراق فى الدراسات الدينية، وفى الوقت ذاته بدأ قراءاته الفلسفية وخاصة قراءة ديكارت وأخذ سحر الفلسفة إلى جانب سحر الدراسات العلمية وخاصة أنه بدأ يمارس فى ذات الوقت التجريب العلمى ويساعده روبرت بويل فى تجاربه المعملية. وقد أسفر كل ذلك عن تلقيه دعوة من قصر أكستر ليكون طبيباً خاصاً لأنطونى أشيل كوبر الذى أصبح بعد ذلك أرل شافتسبرى الأول وعضو الوزارة ووزيراً للعدل فى أيام شارل الثانى. وقد أثرت هذه الفترة فى جون لوك تأثيراً خطيراً حيث أرتبط لديه الاهتمام الفلسفى بالاهتمام العلمى وارتبط

كليهما بدخوله ساحة الحياة السياسية الإنجليزية وغرق فى خضم السياسة الإنجليزية، حيث شكلت أحداثها ورجالاتها وخاصة علاقة بأسرة شافتسبرى أفكاره ومواقفه. فقد كان اللورد أشلى يتمتع بنفوذ كبير فى انجلترا وكان يمثل المصالح السياسية لرؤوس الأموال التجارية فى لندن.

والحقيقة أن فكره ونشاطه الفلسفى والسياسى لم يعوقاه عن نبوغه العلمى الطبى حيث يدين له شافتسبرى وأسرته بالكثير، فقد نجح جون لوك الطبيب فى إنقاذ حياة شافتسبرى حينما أجرى له عملية بارعة لاستئصال ورم خبيث عام 1668م، كما سهر على زوجة إبنه الثانى أثناء الوضع. وقد نبغ فى نشاطه الطبى لدرجة أنه عرف بدكتور لوك، كما نبغ فى نشاطه السياسى حيث اشتغل ولمدة عامين (1673-1675م) سكرتيراً لمجلس التجارة والزراعة (المستعمرات) الذى كان يرأسه شافتسبرى نفسه وكان أكبر ملاك الأرض فيها. ولكن تخلى شافتسبرى عن مهامه السياسية عام 1675 كان عاملاً حاسماً فى بدء مرحلة جديدة من حياة جون لوك هى المرحلة التى يمكن أن نطلق عليها مرحلة التجول والترحال، تلك المرحلة التى بدأها لوك بالسفر إلى فرنسا وهناك درس والتقى بفرانسوا برنييه الذى أطلعه على فلسفة جاسندى التى وجد فيها رفضاً معقولاً لنظرية الأفكار الفطرية وقد تأثر لوك بهذه النظرية فيما بعد حيث شارك جاسندى رفضها وقال قولته الشهير: لا يوجد شئ فى العقل إلا كان موجوداً أولاً فى الحواس.

وبعد أربع سنوات عاد لوك إلى انجلترا لكن نشاط شافتسبرى السياسى وانخراطه فى غمار الثورة ثم القبض عليه وهروبه من السجن بعد ذلك إلى هولندا أثر على لوك كثيراً حيث اضطر إلى العودة مرة أخرى إلى جامعة أكسفورد لاستئناف الدرس والبحث لكن هذه الظروف لم تمكنه من الاستقرار فى انجلترا حيث بدأ يحس بالخطر حينما عرف أن جواسيس الملك يتلمسون الظروف التى تساعد فى القبض عليه متلبساً بما يمكن أن يكون أساساً لتقديمه للمحاكمة وكل ذلك نتيجة

صلته السابقة باللورد شافتسبرى. ومن ثم فقد قرر اللجوء هو الآخر إلى هولندا. ولما طلب الملك جيمس الثانى من الحكومة الهولندية تسليمه خمسة وثمانين من اللاجئين الإنجليز ومن بينهم جون لوك بتهمة اشتراكهم فى التآمر لقلب عرش الملك، اضطر إلى التخفى والاختباء تحت اسم مستعار. وظل فى هولندا حتى بعد أن أبلغوه عرض الملك جيمس بالعفو عنه، فقد وجد فى هولندا الجو الفكرى الملائم له حيث استمتع بصداقة العلماء الهولنديين مثل جين لى كليرك وفيليب فان لمبروخ وكلاهما من زعماء اللاهوت المتحرر، بالإضافة إلى صداقة اللاجئين الإنجليز. لقد شجعه الجميع وانحازوا لآرائه وأفكاره الجديدة الداعية إلى سيادة الشعب والحرية الدينية. وفى هذا الجو المشجع كتب أهم مؤلفاته "بحث فى العقل الإنسانى" كما كتب المسودات الأولى لأبحاثه حول التعليم والتسامح الدينى. لكن هذا الاستقرار النسبى فى هولندا لم ينسه أبداً وطنه إنجلترا وما تمر به من أحداث سياسية حيث كان لا يزال عضواً فاعلاً فى هذه الأحداث رغم بعده الجسدى، فقد اشترك عام 1687م فى مؤامرة لإحلال وليم الثالث محل جيمس الثانى على عرش إنجلترا، ولما نجحت حملة نائب الملك فى هذه المغامرة أراد دعوة لوك إلى إنجلترا حيث عاد إليها عام 1689 على نفس السفينة التى أقلت ملكة البلاد المقبلة الملكة مارى، عاد بعد أن كتب رسالة تفيض حباً وعاطفة واحتراماً لأصدقائه الهولنديين بدأها بقوله "إنى إذ أرحل عنكم أشعر وكأنى أفارق بلادى وعشيرتى وأهلى "واختتمها بتوجيه كلامه إلى صديقه الأعز لمبورخ قائلاً له: إنى وجدت فى صداقتك أنت وحدك ما يجعلنى أبتهج دائماً لقضائى هذا العدد من السنين إلى جوارك".

ولعل هذه الرسالة تؤكد أن لوك لم يكن مجرد فيلسوف عقلانى تجريبى، بل كان إنسان يفيض بالمشاعر الإنسانية تجاه كل من أسدى له خدمة أو تعاطف معه فى أى جانب من جوانب حياته.

وبعودة لوك من منفاه فى هولندا إلى بلده إنجلترا تنتهى رحلة التنقل من حياته لتبدأ رحلة الاستقرار والإبداع الفكرى فى أواخر

حياته حيث استقر بقية حياته فى إنجلترا، ففى نفس العام الذى قضاه بين هولندا وإنجلترا 1689 ظهرت رسالته الشهيرة "رسالة فى التسامح" بداية فى هولندا ثم ترجمت إلى الإنجليزية وأعقبتها رسالة ثانية عن التسامح أيضاً عام 1690، وفى نفس العام صدر أهم مؤلفاته السياسية بعنوان:" **To treatises on Government**" وهما حجر الزاوية فى النظرية السياسية الديمقراطية المدينة فى إنجلترا وكذلك فى أمريكا. وفى نفس العام نشر كتابه الشهير "بحث فى العقل الإنسانى" ذلك الكتاب الذى سبق أن كتبه فى هولندا لكنه فضل أن يسبقه بنشر مقالتين عن الحكومة المدنية لأنه كان تواقاً إلى تزويد ثورة 1688 الإنجليزية المجيدة بأساس فلسفى كما أشار إلى ذلك فى مقالته الأولى. لقد كان عام 1690 عاماً رائعاً بالنسبة للوك فهو العام الذى انضم فيه لوك بحق إلى مصاف الشخصيات البارزة الكبرى فى عالم الفكر والسياسة فى أوربا عبر نشره لهذه المؤلفات التى كان لها دويها وتأثيرها البالغ فى إنجلترا وفى أرجاء العالم الغربى. وهو نفس العام الذى تولى فيه أصدقاء لوك مقاليد الحكم فى إنجلترا، كما بدأ هو تولى عدة مناصب رسمية، فقد تولى منصب مفوض الاستئناف عام 1690م، وفيما بين عامى 1696-1700 تولى منصب مفوض التجارة والزراعة. وكم كان جميلاً أن يعاصر لوك انتشار أفكاره ويرى شهرته فى حياته. إذ على الرغم من أن بعض الجامعات القديمة هاجمته وعارضت فلسفته الحسية وأراءه الليبرالية إلا أنه كان محط إعجاب معظم الإنجليز وغالبية الأمريكيين حيث لعبت هذه الأراء والأفكار دوراً كبيراً فى التأثير على الثورة الأمريكية، فقد ساهم بآرائه فى زيادة وعى الأمريكيين بأن الوظيفة العليا للدولة هى حماية الثروة والحرية وأن على الشعب واجب تغيير الحكومة أو تبديلها فى حالة عدم حفاظها على حقوق الشعب وحرياته. لقد ظل لوك يعمل ويكتب ويعيد تنقيح ما سبق أن كتبه إلى أن وافته المنية فى الثامن والعشرين من أكتوبر عام 1704م بأسكس بإنجلترا. وبوفاته خسرت إنجلترا واحداً من أهم أبنائها

وأكثرهم تأثيراً فى القرن السابع عشر وما بعده وحتى الآن.

يستند مذهب لوك الفلسفى عموماً إلى رؤيته حول رفض ما يسمى بالأفكار الفطرية فى العقل الإنسانى، وهذا هو الموضوع الذى اختصه بالدراسة المطولة فى كتابه الشهير "مقال عن العقل الإنسانى" أو "مبحث فى الفهم الإنسانى". لقد رفض لوك النظرة الأفلاطونية - الديكارتية التى كانت شائعة بين المدرسيين فى عصره والتى كان يرى أصحابها أننا نستمد افكارنا من الله ومن المبادئ الأخلاقية العليا وليس من التجربة أو الخبرة الحسية. أننا نستمد فى نظرهم هذه الأفكار من الاستبطان لأن هذه الأفكار فطرية وأصيلة فينا وهى جزء من جهازنا العقلى مهما كنا غير واعين بها عند الولادة. وقد تساءل لوك: هل يمكن أى يكون لدينا أى أفكار لم تكن وليدة تأثيرات العالم الخارجى ؟!

وكانت الإجابة لديه واضحة حيث انتهى إلى القول بأن كل ما نعرفه بما فى ذلك أفكارنا عن الله وعن الصواب والخطأ إنما هى أفكار مستمدة من خبرتنا الحسية بالعالم وليست جزءً من التركيب الفطرى للعقل. لقد نبذ لوك إذن ذلك الرأى الشائع لدى الناس ولدى بعض الفلاسفة بأن هناك فى العقل مبادئ نظرية معينة أو بعض مفاهيم غامضة أولية مطبوعة فى الذهن الإنسانى تتلقاها النفس منذ نشأتها وتأتى بها معها إلى الدنيا.

وإذا تساءلنا: إذن كيف يتصور لوك نشأة الأفكار لدى الإنسان لقال من فوره: إن العقل يولد صفحة بيضاء خالية من أى رسم أو نقش ومن أية أفكار. وأن أفكارنا تنشأ من التجربة الحسية ومن الخبرة التى تعكس انطباعاتها على صفحة العقل وعليها تبنى كل معرفة ومنها تستمد كل الأفكار. إن لوك لم يجد أى سبب يجعلنا نتشكك فى إمكان حصولنا على معرفة حقيقية صحيحة عن أشياء العالم الخارجى. وإن كان ينبغى أن نميز فى معرفتنا لهذه الأشياء بين الصفات الأولية والصفات الثانوية للأشياء المدركة، أما الصفات الأولية فهى التى لا يمكن فصلها عن الجسم مطلقاً مثل الصلابة، الإمتداد، الشكل، العدد والحركة والسكون. أما

الصفات الثانوية فهى مجرد قوى تحدث فينا تأثيرات وإحساسات متعددة من خلال الصفات الأولية مثل الألوان والأصوات والطعوم والروائح فهى صفات ثانوية تحدث فيناً نتيجة كتلة هذه الأشياء وشكلها ونسيجها أو حركتها، أما الأشياء نفسها فليس لها لون أو طعم أو رائحة.

وإذا ما سألنا لوك استناداً على ما يقوله الفلاسفة العقليون. وماذا عن جوهر الشئ وأين نجده ؟ هل فى الصفات الأولية أم الصفات الثانوية ؟! لقال لنا: إن فكرتنا عنه غامضة فنحن لا نعرف من هذا الجوهر الخفى شيئاً إلا صفاته فإذا نزعت هذه الصفحات فإن الجوهر الذى هو الأساس أو المفهوم الضمنى لهذه الصفات يفقد كل معنى له، بل ويفقد وجوده الظاهر. وهنا يبدو بوضوح أن لوك هو فيلسوف التجريبية الحسية المدافع عن أن الإحساس والإدراك الحسى هو المصدر الأساسى لأى معرفة للدرجة التى تجعله يعرف العقل نفسه بأنه "قوة الإدراك الحسى"، فالإدراك الحسى لديه يشمل إدراك الأفكار فى عقولنا وإدراك معانى الألفاظ بل وإدراك التوافق والتنافر بين الأفكار. ولعل ذلك هو ما جعل فولتير يمدحه ويعتبره الرجل الحكيم حقاً وهو ما جعل دالمبرت ينسب إليه الفضل فى خلق ما أسماه بالفلسفة العملية: أنه يؤسس بذلك الاتجاه الحسى - التجريبى ولبداية التيارات الفلسفية العملية فى العصر الحديث.

ولقد امتدت رؤية لوك الحسية التجريبية إلى فلسفة السياسية التى جاء كتابه "مقالتان عن الحكومة المدنية **Two treatises on Government** خير تعبير عنها بالإضافة إلى مقالاته "عن التسامح **On Toleration**، فلقد بدأ ذلك الكتاب برفض ما عرف أنذاك بالسلطة الطبيعية للملوك الذى دافع عنها بشدة السير روبرت فيلمر فى كتابه "دفاع عن السلطة الطبيعية للملك الذى كتبه تدعيماً لحقوق الملك شارل الإلهية، فقد صور فيلمر الحكومة بأنها امتداد للأسرة، وأن اللـه أودع السيادة فى الأسرة الإنسانية الأولى فى أدم، وانتقلت السيادة

منه إلى أبنائه وآباء البشرية ومن الآباء إلى الملوك، فقد كان الملوك الأوائل هم الأباء وكانت سلطاتهم شكلاً من حكم الأباء، فالملكية إذن ترجع إلى أدم ومن ثم إلى الله. وعلى ذلك فقد أمن فيلمر بأن سيادة الملوك مقدسة ومطلقة إلا إذا أمروا بخرق صريح للقانون الإلهى، والتمرد على هذه السيادة يعد خطيئة وجريمة فى أن واحد. لقد اعتقد فيلمر أن الإنسان يولد خاضعاً لعادات الجماعة وقوانينها وللحقوق الطبيعية والشرعية للوالدين على أولادهم ومن ثم فإن الحرية الطبيعية والحديث عنها يعد "خرافة رومانسية"، كما أن الحديث عن أن الحكومة قامت برضا أفراد الشعب واتفاقهم "خرافة" أخرى لأنه إذا كان للحكومة أن تعتمد على إرادة المحكومين فسرعان ما ينتهى الأمر إلى عدم وجود حكومة البتة فإن كل فرد أو مجموعة أفراد ستزعم لنفسها الحق فى العصيان والتمرد وتلك هى الفوضى أو حكم الرعاع.

وقد رد لوك على هذه الآراء بقوة وحسم بقوله أنه لم يكن لآدم أى سلطان على أبنائه سواء عن طريق الحق الطبيعى الممنوح للآباء أو المنحة الإلهية. وحتى إذا كان يملك هذا السلطان فلم يكن لأبنائه الحق فى التمتع به، وحتى إذا كان لورثته هذا الحق فإن تقرير من يجب أن يتمتع بهذا الحق وبالتالى بالسلطة كان غير ممكن نظراً لعدم وجود قانون طبيعى أو إلهى يقرر هذا الحق، وحتى إذا أمكن تقرير هذه المسألة فإن حدود سلطة الأب الشرعية لآدم قد ضاعت معالمها خلال الأجيال البشرية التى تعاقبت فيها أسر عديدة لدرجة لا يمكن لأحدها أن تدعى لنفسها الحق فى الميراث.

وقد قادت هذه الأفكار جون لوك إلى بحث أساس السلطة السياسية وإلى ضرورة التمييز بينها وبين سلطة الأب على أبنائه أو السيد على خادمه أو الزوج على زوجته أو ما شابه ذلك. فالسلطة السياسية ينبغى أن تنبع من إرادة المجتمع ككل وتستخدم قوى المجتمع لتنفيذ ما يضمن حماية أفراده وحماية ثروة البلاد من أى خطر.

ولما كانت السلطة السياسية قد نشأت بالطبع من حالة سابقة عليها

عاشها البشر هى ما أطلق عليه من قبل توماس هوبز وفيلمر "حالة الطبيعة"، فقد كـان عـلى لـوك أن يتصور تلك الحالة الطبيعية التى عاشها البشر قبل أن ينشئوا الـدول ويكونـوا الحكومـات. وقـد رأى لوك أن الإنسان الفرد فى هذه الحالة الطبيعية كان يتمتع بالحرية المطلقة فى تسيير أعماله وأن الجميع كان لهم الحق فى التصرف فى ممتلكاتهم وأشخاصهم حسب ما يرونه موافقاً لهم - فى نطاق قانون الطبيعة - دون مطالبتهم بالتخلى عن شئ أو الاعتماد على إرادة أى شخص آخر. وقد اسـتند لوك فى ذلك على ما قاله الحكيم هوكر الذى كان يعتبر أن المساواة التى أوجدتها الطبيعة بين الناس شئ واضح فى حد ذاته ولا يقبل الجدل. ولكن لوك أضاف فى ضوء ذلـك أن للطبيعـة قوانينهـا التـى يخضع لها كل إنسان، فالجميع متـساوون مـستقلون ولـيس لأحـد أن يـسئ إلى أخيـه فى حياتـه أو مماته أو حريته أو ممتلكاته. إنهم مجتمعون فى الطبيعة ويتقاسمون ما تمنحه لهم الطبيعـة، وكـما يتوفر المرء الحفاظ على حياته وكيانه ينبغى أن يمتنع عن التعدى عـلى حقـوق الآخـرين أو الإضرار بهم وعلى الجميع أن يراعى قانون الطبيعة الذى يهدف إلى السلام والحفاظ على الجنس البشرى.

ولعل أهم الحقوق الطبيعية بالإضافة إلى حق الحياة والحركة فيها التى اهتم بها لوك هو حق الملكية الذى أولاه عناية خاصة حيث أكد عـلى أن الملكيـة الخاصـة تـأتى مـن قلـب الملكيـة العامـة المشتركة للناس جميعاً، فالـلـه جعل العالم مشاعاً لجميع الناس وأعطاهم العقـل ليـستخدموه فـيما يعود عليهم بالفائدة، ولذلك فالأرض بكل ما فيها من خيرات ومخلوقات تصبح مـشاعاً للجميـع أى أن لكل فرد نصيبه منها. وما إن يلتقط المرء الثمرة من الشجرة فقد تحولت من ملكية عامة شائعة إلى ملك خاص لهذا الذى التقطها. فهذا الفعل - فعل الإلتقاط - أصبح حائلاً بين الثمرة وبين شيوع ملكيتها لأنه طالما أن الفعل قد تم فقد أصبحت الثمرة من حق الفاعـل. لكـن ألا يتطلـب الأمـر أن يـسترضى الـذى يخـص نفـسه بجـزء مـن الحـق المـشاع كـل المـشتركين معـه فى هـذا الحـق قبـل

أن يحصل عليه ؟! وهذا السؤال طرحه لوك ليجيب عليه بقوله: أنه بمقتضى قانون العقل يصبح الظبى الذى يقتله الهندى من حقه ويسمح له بالاستمرار فى هذا النشاط رغم أن الظبى كان حقاً مشاعاً قبل أن يصطاده ذلك الهندى. فإضافة الفرد لأى جهد إنسانى على أى شئ مشاع فى الطبيعة يعنى أنه أصبح بجهده المبذول على هذا الشئ مالكا له.

لكن السؤال التالى الذى يطرح نفسه: إلى أى حد يمكن للمرء أن يمتلك ؟! إن لوك يرى فى ذلك أن قانون الطبيعة قد قيد ملكية الفرد بما يحقق له الكفاية وبما يضمن عدم التعدى على حقوق الآخرين فى الأرض وخيراتها. فكل إنسان فى رأى لوك يمكنه أن يمتلك ويحتكر أكبر قدر من مساحة الأرض طالما هو قادر على استغلالها ودون أن يسبب ذلك ضيقاً للآخرين. إن العمل وإضافة الجهد هما فى رأى لوك عنوان الملكية فى الأشياء المشاعة فى الطبيعة. وحق الملكية مقرون إذن بالقدرة على العمل وإضافة الجهد. والحق لا يكفى إلا إذا وجدت بجانبه موافقة الآخرين وعدم الإضرار بهم. وطالما أن الرجل له مطلق الحق فى كل ما يحصل عليه نتيجة مجهوده الخاص فلن يجد ما يستهويه لكى يعمل أكثر من طاقته من أجل شئ يزيد عن حاجته.

وفى هذه النقطة الأخيرة بالذات تبدو مثالية لوك لأنه يتصور أن المرء سيكتفى فى الملكية بما يستطيع أن يعمل فيه وبالقدر الذى يكفى حاجاته. ولم يضع فى اعتباره هنا أن الإنسان - كما قال هوبز من قبله - أنانى بطبعه ويطمع دائماً فى المزيد الذى يمكن أن يضيفه حتى ولو لم يكن بحاجة الآن إليه. فالمهم أن يمتلكه !! وهو قد يحارب الآخرين فى سبيل ازدياد رقعة ممتلكاته! فضلاً عن أن اختراع النقود قد مكن ذلك المالك من أن يبيع فائض نتاج عمله من هذه الممتلكات مما لم يستطع الإنتفاع به لنفسه. ومن هنا ساد التفاوت الكبير أو عدم المساواة فى الملكية بين الناس.

ومع ذلك فإن لوك بدلاً من أن ينتقد ذلك أو يحذر منه ظل على اعتقاده بأن الملكية مهما كان سوء استخدامها أمر طبيعى مقدس وأن

استمرار النظام الاجتماعى والمدنية يستلزم أن تكون حماية الملكية أسمى غرض للدولة. ولعلنا فى ظل كل هذه الحريات التى يتمتع بها المرء فى حال الطبيعة نتساءل مع لوك، ما الذى يدعو الإنسان إذن ليتخلى عن كل هذه الحرية وهذه الحقوق ليضع نفسه تحت سيطرة قوة أخرى هى قوة الدولة والحكومة ؟!

ويجيب لوك نفسه بقوله: أنه على الرغم من امتلاك الفرد لهذه الحريات وتلك الحقوق فى حالة الفطرة والطبيعة إلا أن استمتاعه بها غير مؤكد، فهو معرض للاعتداءات من جانب الآخرين. وهو وهم فى حاجة لأن يخضعوا معاً لحكومة يكون هدفها الحفاظ على حرياتهم وممتلكاتهم.

ولأى حالة الطبيعة تفتقر إلى مثل هذه الحكومة كما تفتقد إلى وجود قانون ثابت يوافق عليه الجميع ويقبلونه معياراً يفصل فيما يقوم بينهم من خلاف كما تفتقر إلى وجود قاضى معروف له سلطة التصرف فى جميع الخلافات مهتدياً بذلك القانون.

أقول لأن حالة الطبيعة بها هذه النواقص وتفتقر إلى هذه الأمور الثلاث الهامة، فإنه كان من الضرورى أن يتحول البشر – فى رأى لوك – من حال الطبيعة والحياة الفطرية إلى حال المدنية والحياة السياسية المنظمة لأن تشكل الحكومة المدنية فى نظره به العلاج الناجع للمشاكل التى تجلبها الطبيعة حينما يحاول الناس بمفردهم - وبدون اللجوء لقانون معروف وقاضى معروف وقوة تسند أحكامه – أن يفصلوا فى قضاياهم ونزعاتهم بأنفسهم.

إن لوك يقدم هنا ما يمكن أن نعتبره صيغة مغايرة لما كان قد قدمه توماس هوبز للتعاقد الاجتماعى بين الأفراد لتكوين هذا المجتمع المدنى السياسى "حيث أن حالة الطبيعة بما فيها من نواقص وما يواجهه الفرد فيها من مشكلات هى ما يجعله يتنازل عن بعض حقوقه مقابل العيش فى مجتمع سياسى مع الآخرين يحافظ للجميع على جل هذه الحقوق. فالفرد – كما يقول لوك – عند دخوله المجتمع السياسى المدنى يتنازل

عن المساواة والحرية والسلطة التنفيذية التى كان يتمتع بها فى حالة الطبيعة حتى يمكن توجيهها بما يتفق ومصالح المجتمع.

ولما كان هدف كل شخص أن يحافظ على نفسه وعلى حريته وعلى أملاكه فإن سلطة المجتمع - أو الهيئة التشريعية التى تتألف منها - لا يمكن أن تتعدى حدود سلطتها إلى أبعد من تحقيق الصالح العام وهى ملزمة بكفالة الملكية الفردية وذلك بأن توفر الظروف التى لا تسمح بوقوع النواقص الثلاث السابق الإشارة إليها فى حال الطبيعة والتى كانت تجعل منها حالة قلقة وغير آمنة بالنسبة للأفراد. وهكذا فإن صيغة هذا التعاقد الاجتماعى فى نظر لوك تتضمن "إنه مهما يمكن الشخص الذى يتمتع بالسلطة التشريعية أو السلطة العليا فى أى جمهورية فهو ملزم بأن يحكم وفقاً للقوانين القائمة والمتعارف عليها والتى يعرفها الجميع حق المعرفة لا أن يحكم وفقاً لمراسيم مؤقتة وذلك عن طريق قضاة عادلين منزهين عن الغرض يفصلون فى المنازعات وفقاً لتلك القوانين وعليه ألا يستخدم قوة المجتمع فى الداخل إلا فى تنفيذ مثل هذه القوانين وعليه أن يستخدمها فى الخارج ليمنع أو ليعالج الأضرار التى تصدر عن أى جهة أجنبية وأن يكفل سلامة المجتمع من الإغارة عليه أو غزوه ويجب أن توجه جميع هذه الأعمال لتحقيق غاية واحدة هى استقرار السلام والأمن وتحقيق الخير العام للشعب.

تلك هى الصيغة المثلى فى نظر لوك لنشأة المجتمع المدنى الذى يسمح بوجود سلطة عامة للمجتمع متمثلاً فى هيئته التشريعية تنبثق منها سلطة تنفيذية هى سلطة الحكومة يكون واجبها الإلتزام بتنفيذ التشريعات والقوانين وحماية أفراد المجتمع وممتلكاتهم من أى عدوان عليها سواء من الداخل أو من الخارج.

وإذا ما تساءلنا: هل يمكن لأفراد أى مجتمع أياً كان أن يكون مجمعين على هذا التحول من حال الطبيعة بما فيها من حريات شبه مطلقة إلى حياة المجتمع السياسى المدنى بما فيها من حريات مقيدة وخضوع لسلطة الدول بهيئاتها المختلفة؟!

وعن هذا السؤال يجيب لوك إن الأمر هنا موكول لأغلبية أفراد هـذا المجتمـع ولـيس ضروريـاً هنا ذلك الإجماع، لأنه بمجرد أن يتفق كل فرد مع أخرين لتكوين كيان سياسى واحد فى ظل حكومة واحدة إنما يحتوى ذلك ضمناً على تبعيته لأفراد هذا المجتمع والخضوع لحكم الأغلبية فيه . إن كل الأفراد الذين نبذوا حالة الطبيعة واتحدوا فى الجماعة وكونوا المجتمع علـيهم أن يبـذلوا كـل مـا فى وسعهم لتحقيق الغرض الذى انخرطـوا مـن أجلـه فى هـذا المجتمـع فيمنحـوا كـل الـسلطة لأغلبيـة الجماعة فى إطار الإنفاق على الإنضواء تحت سلطة المجتمع السياسى الواحـد، وهـذا تعهـد والتـزام من جانب جميع الأفراد لقيام الحكومة فمن هنـا تنـشأ كـل المجتمعـات الـسياسية معتمـدة عـلى موافقة أى عدد من الرجال الأحرار الذى يمثلون الأغلبية فى المجتمع وهذا هو الذى يعطـى الـشكل والجوهر لكل الحكومات فى العالم.

تلك كانت الرؤية التى دعى لها لوك فى فلسفته السياسة والتـى كـان مـن أهـم معالمهـا هـذه الدعوة إلى تشكيل حكومة مدنية تقـوم عـلى رضـا الـشعب وتحقـق مطالـب الـشعب التـى تـدور جميعها حول الحفاظ على الحريات والحقوق الأساسية وبالذات حق الملكية. لقد استهدف لـوك فى فلسفته السياسية عموماً الحد من قوة السلطة التنفيذية وقد تحقق هذا الهدف فى الواقع العمـلى، فكثيراً من ثقة لوك فى حصافة الناس ولباقتهم واعتداله فى تطبيق النظريـة عـلى الممارسـة أو العلـم على العمل أصبح منهجـاً قياسـياً ذا قيمـة معـترف بهـا فى الـسياسة الإنجليزيـة وجعـل الثـورة أمـراً تدريجيا دقيقاً لا يكاد يدرك بينما هى حقيقة واقعة.

ولقد تعدى تأثير فكر لوك السياسى الحياة الفكرية والعملية فى إنجلترا إلى بقية أنحاء العـالم، فقـد أثرت أراؤه تأثيراً شديداً فى فولتير وانتقلت معه إلى فرنسا، وكذلك اعتنقها مونتسكيو أثناء زيارته لإنجلترا بين عامى 1729-1731م، وكان لها صداها عند جان جاك روسو وغـيره قبـل الثـورة الفرنـسية وأثناءهـا. وبرز تأثيره فى أجلى صوره فى "إعلان حقوق الإنسان" الذى أصدرته الجمعية التأسيسية عام 1789م.

وعندما ثار مستعمروا أمريكا فى وجه الملك جورج الثالث حين استعاد قوة الملك وسلطانه نراهم قد اقتبسوا أراء لوك وأفكاره بل استخدموا ألفاظه نفسها تقريباً فى "إعلان الإستقلال" الذى أصدروه. كما أن الحقوق التى أثبتها لوك فى فلسفته أصبحت "وثيقة الحقوق" فى التنقيحات العشرة الأولى للدستور الأمريكى. أما نظريته حول فصل السلطات كما وسعها مونتسكيو لتشمل إلى جانب السلطتين التشريعية والتنفيذية، السلطة القضائية فقد أصبحت عنصراً أساسياً فى شكل الحكومة الأمريكية. كما أخذت عنايته الشديدة بحق الملكية الخاصة طريقها إلى التشريع الأمريكى وأثرت مقالاته عن التسامح فى الأباء المؤسسين فى فصل الكنيسة عن الدولة وإقرار الحرية الدينية.

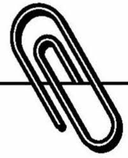
والحقيقة أنه يندر أن نجد فى تاريخ الفلسفة السياسية الغربية رجلاً كان له بمفرده مثل هذا الأثر الخالد الباقى. فأفكار لوك وأراءه أخذت طريقها إلى التأثير ليس فقط فى الفلاسفة ورجال السياسة، بل أثرت فى كل المجتمع الإنسانى سواء فى بلده إنجلترا وتوابعها آنذاك أو فى المجتمع الجديد الذى تشكل فى الولايات المتحدة الأمريكية وعبرها أثرت فى كل بلدان العالم، إذ لا تذكر الليبرالية السياسية إلا ويذكر معها مؤسسها الأول: جون لوك.

أهم مصادر ومراجع الفصل الخامس عشر

- **John Locke: An Essay Concerning Human Understanding, Apridged J.M. Dent and Sons Ltd., reprinted 1948.**
- **John Locke: A Letter Concerning Toleration.**
- **John Locke: Two Treatises on Government.**
- **جون لوك:** الحكومة المدنية، ترجمة محمود شوقى الكيال، سلسلة اخترنا لك (81)، مطابع شركة الإعلانات الشرقية، القاهرة، بدون تاريخ.
- **جورج سباين:** تطور الفكر السياسى - الكتاب الثالث، ترجمة د. راشد البراوى، دار المعارف بمصر، القاهرة 1971م.

مواقع الإنترنت:

- **www.marefa.org/index.php.**
- **http://ar.wikipedia.org/wiki.**



الفصل السادس عشر

فولتير و «التنوير»



الفصل السادس عشر

فولتير و «التنـــــــوير»

كان فرنسوا ماى أرويه الشهير بفولتير نسبة إلى أرض كانت تملكها أمه، أحد كبار المفكرين الذين تحملوا مهمة إيقاظ أوروبا وخاصة بلدته فرنسا فى القرن الثامن عشر. وإليه بالمشاركة مع مونتسكيو وجان جاك روسو يعزى ما يسمى بعصر التنوير فى الفكر الأوروبى الحديث. وإليهم يعود الفضل فى إشعال الثورة الفرنسية. وصدق صاحب "المراسلات الأدبية" الذى كتب فى عام 1754م يقول عن فولتير " إذا كان التفكير الفلسفى قد انتشر وعم فى عصرنا هذا أكثر من أى عصر مضى، فإننا مدينون إلى فولتير أكثر ما نحن مدينون لأمثال مونتسكيو وديدرو ودالمبير. فهو إذ نشر الفلسفة فى مسرحياته وفى كل كتاباته، خلق تذوق الفلسفة عند الجمهور، وجعل الجماعات تحس بقيمتها. وتلتذ بآثار وكتابات الفلاسفة الآخرين».

فلم يكن فولتير كالفلاسفة التقليديين من أصحاب المذاهب الفلسفية المجردة، بل كان صاحب منهج فلسفى تغلغل فى كل كتاباته الأدبية ومراسلاته، فقد كان - على حد تعبير اندريه كريسون- يتمتع بفضيلتين جوهريتين لكل فيلسوف، فهو يملك ذهناً متطلعاً إلى كل شئ، لا يعرف الكلل ولا الملل، تجذبه جميع البحوث الإنسانية، وجميع الفرضيات، وجميع الأفكار المحتملة من الرياضيات إلى الفلك والطبيعة والكيمياء والجغرافيا وعلم الأحياء وعلم النفس والتاريخ والفنون الجميلة والتطبيقية، والأخلاق والسياسة. فقد كان يهتم بكل شئ ويتعلم قسطاً من كل شئ ويجرب نفسه فى كل شئ. ومن ناحية أخرى

فقد كان يهتم بكل ذلك بذهن كامل الحرية والتجرد، فهو أبعد الناس عن التعلق بالأفكار المسبقة دينية كانت أوتقليدية. وليس هناك من يعدل فولتير فى قلة احترامه لجميع الأصنام وتعلقه بـالفكر الحر، فهو يؤمن بأن المفكر الحر ليس له إلا معبود واحد اسمه "العقل". (انظـر: أندريـه كريـسون، فولتير، ترجمة د. صباح فخر الدين، منشورات عويدات، ط2، 1984م، ص43-44).

وفى اعتقادى أن الحياة التى عاشها فولتير كان لها أكبر الأثـر فى تكـوين تلـك العقليـة النقديـة الساخرة، وذلك المزاج العنيف والطبع الحاد. فقد ولد فى باريس بفرنسا فى فبراير مـن عـام 1694م، طفلاً ضعيف البنية لوالدين ينتميان لأسرة مـن صـغار نـبلاء فرنـسا، فقـد كـان والـده يعمـل أميناً للصندوق فى ديوان المحاسبات ويمتلك ثروة ذات شأن، أما والدته فكانت تنتمى لعائلـة مـن صـغار نبلاء مقاطعة بواتو. وهكذا فقد جاء فـولتير إلى الحيـاة بـصحة عليلـة مكنتـه مـن العـيش إلى سـن الثامنة والثمانين وإن ظل يشكو منها دون انقطاع. كما أن أصله البرجوازى وإن كان مرضياً للكثيرين إلا أنه لم يكن مرضيا لصاحبه، فقد كان يحرمه من الامتيازات العديدة التى كانت مقـصورة فى تلـك الفترة على طبقة النبلاء العليا، مما كان مصدراً للقلق والاضطراب لإنسان فى مثل طبيعته.

بهذين العاملين عاش فولتير قلقاً من وضعه الاجتماعى، لكنه حاول الارتقـاء إلى الطبقـة العليا بنفسه، فقد تخرج من الكلية فى عام 1713، ولكنـه لم يعمـل محاميـاً كـما شـاء والـده رغم أنه درس القانون وحيث اكتشف هوايته للكتابة والشعر فى فـترة مبكـرة، فتعـرف عـلى من أدخله إلى المجتمع الأدبى، الذى سرعان ما أصبح معروفاً من خلاله لجرأة أفكـاره ولـسانه اللاذع. ولكن هذه الجرأة فى إحـدى قـصائده أسـلمته إلى الباسـتيل دون محاكمـة وبقـى فى السجن حتى عام 1718 حيث قضى أحد عشر شهراً محبوساً، وعاش بعد ذلـك حيـاة الأديـب الذى يطمع فى الارتقاء ومرافقة علية القوم، ولكن هـذه المرافقـة كانـت مـما أضر بـه، فقـد

دخل الباستيل للمرة الثانية عام 1726م على أثر مشادة بينه وبين أحد النبلاء إلا أنها لم تستمر سوى أسابيع قليلة أطلق سراحه بعدها شريطة أن يغادر فرنسا كلها. ورغم قلة أمواله وتدهور صحته إلا أنه اختار أن يسافر إلى انجلترا ويستقر بها عام 1729م.

ولقد كان لتلك لفترة من حياة فولتير فى منفاه الاجبارى التأثير الأكبر على ترسيخ أفكاره، حيث رأى المثل الأعلى لكل شئ فى انجلترا، ففيها البرلمان القوى، الحكومة الحرة، والشعب الحر، والتجارة الحرة، فأخذ يكتب العديد من الرسائل التى تمجد هذا كله كما كتب العديد من المسرحيات التى لم تنشر إلا بعد عودته إلى فرنسا، كما كتب " تاريخ شارل الثانى عشر" الذى أحدث ضجة كبيرة، وانصرف بعد عودته إلى جمع المال بكل وسائل المضاربات التجارية ليصبح ثرياً نبيلاً. ولما حقق ذلك خيل إليه أن فى مقدوره أن يجهر بآرائه فنشر "الرسائل الفلسفية أو الرسائل الإنجليزية" ولكنها سرعان ما أحيلت بمكر حساده ووشاياتهم إلى البرلمان الباريسى الذى حكم على الكتاب بالحرق، وألقى ناشره فى الباستيل وطلب القبض على مؤلفه.

ولكن فولتير الذى خبر مرارة السجن. كما ذاق طعم الحرية، كان قد أعد للأمر عدته فاستغل صداقته للمركيزة دى شاتليه وهرب إلى قصرها حيث اعتكف هناك بجوارها. وهكذا استكمل فيلسوفنا فترة استقراره فى انجلترا باستقراره فى كنف خليلته الفرنسية واسعة الإطلاع المولعة بالعلم والفلسفة، والتى كانت ذات أثر شديد عليه، فقد كان يهتم بما تهتم به، فإن صرحت له بحبها لنيوتن، كتب "مبادئ فلسفته نيوتن"، وإن اهتمت بالتاريخ وتصنعت احتقاره، كتب "مقاله عن العادات" موضحاً أن التاريخ لا يحتقر إلا إذا تاه المؤرخون وسط الحوادث التافهة كأخبار المعارك والقواد العسكريين. وأكد أن التاريخ العام للحضارات هو التاريخ الصحيح شريطة أن نتغافل عن حوادثه التافهة مركزين على تطور الإنسان من خلال النظر فى تطور فهمه وإدركاته العلمية والفلسفية، فالتأريخ للحضارة الإنسانية يعنى عنده التأريخ

لتطور الفهم العقلى للإنسان، واستطاعته السيطرة على الطبيعة بفكره وعلمه.

وهكذا كانت علاقة فولتير بالمركيزة دى شاتليه ذات تأثير شديد على توجيه اهتمامات فولتير ومؤلفاته العديدة، ولقد استمرت اقامته معها ست سنوات متصلة تخللتها فترات سفر قليلة تألق فيها نجمه حيث سافر إلى هولندا عام 1729م، ثم إلى بروكسل بصحبة مسيو ومدام شاتليه عام 1740م، ومنها إلى ألمانيا ليقابل صديقه فريدريك الثانى الذى كان يتراسل معه منذ عام 1723م، ولقد كان لتلك الصداقة أثرها فى علو شأنه وارتقاء مكانته فى فرنسا. فقد أفادته تلك الصداقة مع الملك فريدريك، حيث عهد إليه بمهمة دبلوماسية إلى برلين 1743، ورغم عدم توفيقه فى تلك المهمة إلا أن نجمة كان قد علا وازدهر حيث كان قد صادق أقوى شخصيات عصره فى فرنسا أيضاً مما جعله موضع الحفاوة والتكريم، ونال لقب "مؤرخ فرنسا" كما أصبح عضوا بالأكاديمية الفرنسية عام 1746 رغم معارضة رجال الدين المتزمتين. وأصبح فولتير بعد كفاح من نبلاء الحاشية الملكية الخاصة. وظل فى فرسا يتنقل بين باريس وقصر دى شاتليه إلى أن ماتت مدام دى شاتليه، فأخذ قراره بالسفر إلى برلين حيث استقبل استقبالاً رائعاً وأنعم عليه صديقه الملك فريدريك بمناصب رفيعة وبمرتب ضخم. وسعد فيلسوفنا فترة بصحبة هذا الملك الطيب المثقف، المحب للمعرفة والأدب، لكن لم تمض سوى ثلاث سنوات حتى كان كل هم فولتير الهرب بشرفه فراراً من صحبة فريدريك، فقد عاش بالقرب منه، فرأى عن قرب وضاعة أخلاقه وسياسته الميكافللية، المفسدة بين الناس المؤمنة بالقوة والسيطرة بأية وسيلة. فتعلل بالمرض- بعد أن رفضت استقالته- ليعود إلى فرنسا واعداً بالعودة رغم أنه قد صمم على ألا يعود أبداً. ولكن عودته إلى فرنسا كانت غير مأمونة تماماً حيث علم أن البلاط لا يرحب به، فعاد إلى ما أسماه "حياة اليهودى التائه"، وعاش يتنقل بين البلدان والمقاطعات الأوربية وخاصة سويسرا، حيث اشترى الكثير من الأملاك والكثير من

العقارات والأراضى الزراعية. ورغم انشغاله الشديد بالأشراف على تلك الممتلكات وتدبير أمورها إلا أنه لم ينصرف عن نشاطه الأدبى. ولم يكن أى شئ بعيداً عن متناوله، لا المسرح ولا التاريخ ولا السياسة، فكأنه على حد تعبير كريسون(بنفس المرجع السابق ص39) نار تتوقد وتشتعل ويتطاير منها آلاف الشرر. وهل أعجب من كثرة المشاغل وهذه الحياة الفياضة لدى عجوز على شفا الموت؟!

إنه فولتير الذى اتخذت تقاطيعة شيئاً فشيئاً شكلها السافر المتهكم الذى خلده، فكان المثال الحى للمفكر الحر الذكى الذى استطاع أن يحتفظ إلى جانب ذلك بحب المجون والسعى وراء كل صنوف اللذة. وما أحلاها نهاية لحياته، حادثة عرض مسرحيته "ايرين" على مسرح الكوميدى فرنسيز عام 1778م، حيث أصر الجميع على حضوره إلى باريس ليشاهد العرض بنفسه، وكان ذلك الاستقبال المنقطع النظير له من الجمهور الباريسى، حيث حملت الجماهير خيول عربته وجرت العربة حتى المسرح حيث وقفوا يهتفون ويصفقون بشكل جعله يقول فيهم"أتريدوننى أن أموت من الفرح!!". ولقد تحقق ما قال، فقد أصيب ببرد أثناء تلك الزيارة ومات فى الحادى والعشرين من مارس من نفس العام.

ومن النظر فى هذه الحياة المتناقضة التى عاشها فولتير، نفهم فولتير، الذى كان فكره مرآه لشخصيته والعكس، فقد كان محباً للحقيقة من حبه لحريته محباً للإنسانية من حبه لنفسه، محباً للصدق دون نفور من الكذب، فقد كان يقول "إن الكذب ليس ذنباً إلا حين يضر بشخص ما، أما حين يفيد الإنسانية فإنه أكبر الفضائل طراً"، فقد كان كثيراً ما يتصنع بسخريته وتهكمه الإيمان بما ليس يؤمن به، وكثيراً ما نشر أعمالاً من تأليفه تحت أسماء مستعارة ينكر نسبتها إليه أحياناً ثم يعود ويعترف بها فيما بعد ويفاخر بها. ورغم كل ما يقال عن مظاهر التناقض فى حياة وشخصية وفكر فولتير، إلا أن أحداً لا ينكر أنه كان شديد التأثير فى معاصريه بآرائه الإيجابية البناءة، وبآرائه

السلبية الساخرة في آن معاً، وكذلك فهو كما قلنا في البداية كان علماً على عصر بأكمله.

وبامكاننا اذن أن ننظر إلى فلسفة فولتير باعتبارها ذات جانبين، جانب نقدى وجانب ايجابى بنائى، وأعتقد أن الجانب الأول هو الأهم فى فكر فيلسوفنا، فقد حقق من خلاله أهدافه فى إيقاظ الأوربيين عامة والفرنسيين خاصة من غفوتهم، وبدد الظلمة التى كانت تغشى أعينهم.ولقد كانت من أقسى حملات فولتير النقدية حملته على الدين المسيحى وخاصة على الكنيسة الكاثوليكية، ولم تكن حملته تلك تقصد الهجوم على الدين فى ذاته، بل الهجوم على كل عقيدة لا تعرف التسامح وتضع الإيمان فوق العقل.وإن كنا لا نعفى فولتير من مغبة تهجمه الشديد والمباشر على الكتب المقدسة فى مثل قوله فى العديد من مؤلفاته أن المسيحى يسلم أمره دون قيد إلى كتابين يعتقد أنهما مقدسان هما التوراة والإنجيل، ويعتقد اعتماداً على ما ورثه من أقوال أن الله قد أوحى بهما، على حين يرى فولتير أنه لا أساس لهذا الاعتقاد، إذ كيف يمكن الاعتقاد بأن موسى كان لديه ما يكتب به فى الصحراء حيث لا يوجد حتى أشجار ينقش عليها! وبالإضافة إلى ذلك فإن كاتب أسفار موسى يقول إنه يكتب من وراء الأردن فى حين أن موسى لم يدخل أرض الميعاد أبداً. كما أن فى النص أسماء لمدن ومواقع لم تعرف بها تلك المدن إلا بعد موت موسى بوقت طويل. وفى التوراة عبارة تقول "لم يأت بعد موسى نبى يضاهيه عظمة" وهذه جملة لا يمكن أن يكون كاتبها هو موسى. كما أننا نقرأ فى أسفار موسى قصة موته كاملة!! فكيف يمكن التوفيق بين تلك التناقضات؟! (نفس المرجع السابق، ص47-48).

أما الأناجيل فإنها- فى رأى فولتير- لم تحرر رأساً فى زمن المسيح بل كتبت بعد وفاته بمائة عام. وفضلاً عن ذلك فإن ما تعتبره الكنيسة منها حقيقية كانت ترافقها أخرى تعتبرها مزيفة. فما سر قبول بعض الأناجيل ورفض بعضها الآخر؟! وبالإضافة إلى ذلك فإن الأناجيل الأربعة لا تتفق فيما بينها على نسب المسيح ولا على أحداث طفولته

ولا على معجزاته ولا على أقواله فكيف يمكن إذن اعتبارها جميعاً صالحة وذات قيمة؟!

ويشكك فولتير فى الأصل لهذين الكتابين حينما يقول: إذا كان الله هو الذى أملى التوراة والإنجيل، حق لنا أن نعجب إذ إن الله ذو أفكار خاطئة جداً فى علم الفلك، كما أنه يجهل علم تاريخ الحوادث، ويجهل الجغرافيا جهلاً تاماً، ويعتقد أن الأرانب تجتر، ويناقض ننفسه بنفسه فيما يخص الأخلاق!! فهل فى الإمكان أن يظن المرء أن الرب ذاته يفرض مبدأ "العين بالعين والسن بالسن" فى التوراة ثم يأتى بالإنجيل فيأمرنا " أن نمد خدنا الأيمن لمن يصفعنا على خدنا الأيسر، وأن نعطى رداءنا لمن سرق ثوبنا" وأن لا نقاوم الشرير. فهل هذه أوامر تتفق وأوامر التوراة؟! (نفسه، ص49).

ولا يقف فولتير عند هذا الحد فى التشكيك والتهجم على الدين المسيحى بل يشك فى كل المعجزات التى وردت فى الكتابين المقدسين ويعتبرها خرافات وأساطير ينبغى الحذر منها وعدم الأخذ بها لمنافاتها العقل، فهو لا يرى فى تلك الكتب المقدسة المسيحية شيئا يعتد به سوى الأخلاق التى تبشر بها، أما كل ما عداها فهو أكاذيب ينبغى أن يتحرر منها فكرنا.

وأنتقل فولتير إلى رجال الدين المسيحى موضحاً أنهم خرجوا على التعاليم الدينية الأصلية التى بشر بها المسيح، وأنهم كثيراً ما يناقضون بأفعالهم ما يؤمنون به ويرددونه بأفواههم، فلقد استنكر المسيح التفرقة بين الكهنة، ولكن الكنيسة تقوم على نظام الدرجات حيث الرؤساء يتمتعون بالسلطة المطلقة وصغار الكهنة يحيون حياة بائسة. ولقد امتدح المسيح الخشوع والندامة، ولكن الكنيسة تضرب المثل بالكبرياء والخيلاء والبذخ الفاضح. ولقد استنكر الجشع ولكن البابا وكبار الاكليروس يعيشون فى بحبوحة ورغد ولا يفكرون إلا فى زيادة ثرواتهم. ولقد امتدح المسيح اللطف والغفران، ولكن الكنيسة اخترعت التعصب وزرعت بذور التفرقة والخلاف فى كل مكان وشنت الحرب على

المنشقين والهراطقة والبروتستانت واليهود والمفكرين الأحرار وأذاقتهم الاضطهاد وأهلكت آلاف البشر فكانت من أعظم المصائب االتى عرفتها الإنسانية (نفسه، ص52).

ولا يخفى علينا بالطبع أن تلك الانتقادات التى يوجهها فولتير لرجال الدين والكنيسة المسيحية موجهة لكنيسة القرن الثامن عشر التى كانت كثيراً ما تقف فى وجه التجديد فى مجالات العلم والفكر.

ولقد شغل فيلسوفنا بالرد على هجمات بعض المتعصبين ضيقى الأفق الذين يهاجمون الفلسفة بحجة أنها دائماً ضد الدين، فى حين أن الأمر فى حقيقته قد يكون عكس ذلك، فقد هاجم بعضهم فلسفة جون لوك ورد فولتير بقوله أنها فلسفة حكيمة متواضعة لا يجب أن يثوروا عليها، فهى ليست مباينة للدين بل تصبح دليلاً له إذا ما احتاج إليه، فأية فلسفة تكون أكثر ديناً من التى لا تؤكد إلا ما تتمثله بوضوح، كما تقر بضعفها فتقول بأنه يجب أن نلجأ إلى الله إذا ما بحثنا عن الأصول الأولى للكون. وفضلاً عن ذلك فإنه لا ينبغى أن يخشى من أى فكر فلسفى على أى دين فى أى بلد كان، فالفلاسفة لا يكتبون مباشرة للعامة.

وقد دلل فولتير على ذلك بقوله إنه إن قسمنا الجنس البشرى إلى عشرين جزء لرأينا تسعة عشر جزء من هؤلاء يعملون أعمالاً يدوية ولا يعرفون رجلاً فى العالم يدعى جون لوك، وما أقل من يقرأون فى الجزء العشرين الباقى!! وتجد من بين هؤلاء القراء عشرين يطالعون روايات فى مقابل واحد يقرأ الفلسفة، فعدد من يفكرون قليل للغاية ولا يستطيع هؤلاء أن يكدروا صفو العالم.وليس مونتانى ولا لوك ولا اسبينوزا ولا هوبز.. الخ هم الذين حملوا مشاعل الشقاق فى أوطانهم، فإذا ما جمعت كل كتب الفلاسفة فى الأزمنة الحديثة لم تجدها قد أحدثت من الضوضاء فى العالم ما أحدثه جدال الكرادلة فيما مضى حول شكل كمهم وغطاء رأسهم (فولتير- الرسائل الفلسفية- الترجمة العربية لعادل زعيتر، نشرة دار المعارف 1959م، 72-73).

وهكذا كان فولتير دائم النقد، ساخطاً على كل شئ بحسب المناسبة التى يتحدث فيها والهدف الذى يسعى إلى تحقيقه، فإذا كان فيما سبق ساخطاً على الدين ورجاله، فإنه نسى أنه فى غمرة ذلك قد قلل من قدر الفلاسفة كما قلل من شأن تأثيرهم فى العالم، وهو إذا كان قد حمل على الدين ورجاله، فإن حملته على الفلاسفة السابقين والمعاصرين له كانت أشد ضراوة، فبقدر ما كان حبه لبعض هؤلاء الفلاسفة شديداً كما كان شأنه مع فرنسيس بيكون وجون لوك، بقدر ما كان هجومه ضارياً على الآخرين من أمثال ديكارت وبسكال وجان جاك روسو. فهل كان لدية معيار يقيم به هؤلاء الفلاسفة؟! وهل كان لدية معيار لتقييم مشاهير الناس فيعلى به قدر بعضهم ويحط من قدر الآخرين؟؟

إن معيار التقييم عند فولتير فى اعتقادى هو مدى ما قدمه أى إنسان- سواء كان من الفلاسفة أو العلماء أو الحكماء أو القادة من أعمال استهدف بها خدمة الإنسانية عامة وتنير الطريق للبشرية، فالعظمة الحقيقية- كما يقول فولتير – تقوم على تلقى عبقرية جبارة من السماء وعلى الانتفاع بهذه العبقرية لتنوير الإنسان نفسه. وإن سألنا فولتير – على ضوء هذا – أى هؤلاء الرجال أعظم من الأخر: قيصر أو الإسكندر أو تيمورلنك أو كرومويل.. الخ. لكانت إجابته أن إسحاق نيوتن هو أعظمهم جميعاً لا شك، فإن رجلاً مثل نيوتن الذى لا يكاد يظهر مثله كل عشرة قرون يكون هو الأعظم، لأن هؤلاء السياسيين والفاتحين الذين لا يخلو منهم قرن ليسوا إلا أشراراً ، فنحن نجل ونعظم من يسيطر على النفوس بقوة الحقيقة، لا أولئك الذين يصنعون عبيداً بالإكراه والقهر، نجل ونعظم من يكشفون لنا أسرار الكون لا أولئك الذين يشوهونه.

ويرتبط معيار التنوير عند فيلسوفنا بمعيار آخر هو النفع للوطن أو البشرية عامة، فهو يرى أنه لا ينبغى أن نبالغ فى احترام وتقدير أصحاب الألقاب دون أصحاب المهن خاصة النافعة للدولة، فقد كتب

رسالة عن التجارة وأهميتها فى المشاركة فى عظمة الدول وجعل مواطنيها أحراراً، ويقول فيها ساخراً " أى الرجلين أكثر نفعاً للدولة: أيكون السينور المبودر الذى يعرف وقت نهوض الملك ووقت نومه بكل دقة والذى ينتحل أوضاع العظمة بتمثيله دور العبد فى غرفة انتظار الوزير، أم التاجر الذى يغنى بلده ويصدر من غرفته أوامر إلى سوريا والقاهرة ويساعد على سعادة العالم". (فولتير - الرسائل-ص53).

وعلى ضوء هذا المعيار (التنوير والنفع للبشرية)، كان نقد فولتير للسابقين من الفلاسفة، فأرسطو مرفوض لأنه صاحب مذهب مستغلق غامض، مما جعل تلاميذه يفسرونه على عدة أوجه، (الرسائل، ص66). أما ديكارت فقد ولد لاكتشاف أغاليط القرون القديمة، ولكنه استبدل بها أغاليطه، ذلك أنه سار على منهاج يعمى أعاظم الناس، وأن الروح تحل فى الجسم مزودة بجميع مبادئ ما بعد الطبيعة، عارفة بالله وحائزة جميع الآراء المجردة، زاخرة بروائع العلوم التى تنساها مع الأسف عند خروجها من بطن أمها!! (الرسائل، ص67).

وقد انتقد فولتير ذلك الرأى الأخير لديكارت بقوله" أنه لن يجعلنى أعقد أننى أفكر دائماً ولا أجدنى أكثر استعداداً منه لأتصور أننى كنت بعد بضعة أسابيع من الحمل بى روحاً بالغ العلم، عارفاً ألف شئ فى ذلك الحين فنسيته عند الولادة وأننى كنت حائزاً فى الرحم من المعارف ما أفلت منى عندما أصبحت محتاجاً إليه وأننى صرت عاجزاً عن تعلمه ثانية بعد ذلك" (نفسه، ص68).

وإن كان فولتير ينتقد ديكارت هذه الانتقادات العنيفة الساخرة، فإنه لا ينسى أن يقر لديكارت بعض اللمحات العبقرية، فهو يمتدحه باعتباره من أوائل الذين استنفروا العقول إلى التفكير الحر، فقد " أنعم ديكارت بالبصر على العمى فرأوا أغاليط القرون القديمة وأغاليطة وصارت الطريق التى فتحها كبيرة بعده" (الرسائل، ص79).

وهكذا كان حال فولتير مع بسكال، فقد كتب فى إحدى رسائله: أنه

يقدر عبقرية بسكال وبلاغته، ولكنه كلما قدره اقتنع بأنه كان لابد من تصحيح الكثير من "أفكاره"، فهو يرى أن ما كتبه بسكال فى الأفكار أو الخطرات" كان مجرد خواطر ألقاها على الورق كيفما اتفق دون تدقيق،" وقد كانت الروح التى كتب بها تلك الأفكار- فى رأى فولتير- هى إظهار الإنسان من ناحيته الممقوتة، فهو ينهمك فى وصفه لنا جميع الأشرار والأشقياء، وهو يكتب ضد الطبيعة البشرية كما كان ضد اليسوعيين، وهو يعزو إلى جوهر طبيعتنا مالا يكون إلا لدى القلة من الناس، وهو يصب الشتائم على الجنس البشرى ببلاغة، ولذا فإننى أتعصب للبشرية مجترئاً على هذا المبغض الأعلى للإنسان". (الرسائل، ص135).

ولقد كانت أشد حملات فولتير ضد الفلاسفة، ضد معاصره وقرينه فى حركة التنوير جان جاك روسو،، فقد كتب إلى دالمبير قائلاً عن روسو " إنه لا يحب آثاره ولا شخصه" ويصفه" بأنه ممسوس، مجنون، صبى مضر، مسخ يجمع بين الخيلاء والانحطاط والفظاعات والمتناقضات". ويبدو أن كل تلك السخرية والشتائم كانت لكره فولتير لمبدأ روسو الشهير أن من الخير للإنسان العودة إلى الحالة الطبيعية التى كان يعيش فيها قبل أن ينتقل إلى حياة المدينة التى يعيش فيها.

إن فولتير يعبر عن رفضه لهذا المبدأ قائلاً: كيف يمكن القبول بمبدأ إذا سرنا على حرفيته يجعلنا نلعن المدنية ونرفض حسناتها ونقبل بأن نسير على أربع؟! كيف يمكن أن نؤمن بما يتمتع به "رجل الطبيعة" من طيبة كاملة وسعادة كبيرة، إن الإنسان المتوحش كما يعرفه الرحالة مخلوق بائس وهو ليس طفل متين البنية له جميع ما فى الطفولة من رذائل وما يتخيلها من تذبذب وقسوة. فكيف نقبل بأن نخطئ كل العلوم والآداب والفنون وكل ما يتضمن سيطرة الإنسان على العالم، ونتخلى عن لذائذ العيش؟! ثم كيف يقول روسو فى معرض حديثة عن العصور الأولى "آه ما أحلى عصر الجليد" وكيف يقول "إن الثمار هى لجميع الناس وإن الأرض ليست لأحد"، إن هذا المبدأ يهدم أهم حق فى حياة الإنسان وهو حق الملكية. (انظر: كريسون- نفس المرجع السابق-ص58).

وهكذا فإن روسو نال أكبر قسط من نقد فولتير دون جملة إطراء واحدة، فسائر ما كتبه- عدا خمسين صفحة من كتابه المعروف (أميل) يقدرها وتستحق فى نظره أن يكون كاتبها رجلاً وليس روسو- لا يستحق أكثر من النسيان.

أما أهم حملات فولتير النقدية، فكانت على الفلاسفة الملحدين، فقد كان يرى – رغم حملته على الدين المسيحى ورجاله- أن من الجنون أن يرتمى المرء فى أحضان الإلحاد كما فعل أمثال "ديدرو" و"هولباخ"، لأن الرأى القائل بوجود الله قد يكون فيه صعوبات، إلا أن فى الرأى المعاكس إحالات، فالملحد مضطر إلى أن يقر بضرورة كل شئ كما فعل اسبينوزا، وعليه أن يقبل بأن كل ذرة من الغبار حتم عليها أن تكون كما هى، وأن توجد بالضبط فى النقطة التى توجد فيها فى اللحظة التى توجد فيها. وهو مجبر على أن يرى فى الحركة أحد الخصائص الجوهرية للمادة، فإذا كانت المادة لا تتحرك دوماً فكيف السبيل إلى تفسير أنها بدأت – فى الحركة فى وقت ما؟! إن المرء مجبر كذلك على اللجوء إلى " المصادفة" لتفسير النظام الذى يسود الكون، وظهور الأحياء فى العالم وما يمتازون به من غائية خارقة فى تكيف أعضائهم على الوظائف اللازمة للمحافظة على الأفراد والأجناس. ولكن كيف يمكن أنه إذا وضعنا كل الأحرف التى تتألف منها قصيدة الإلياذة فى كيس ثم أفرغنا الكيس، خرجت منه الإلياذة كاملة بكل حوادثها وأشعارها؟! إن هذه الظاهرة بعيدة الاحتمال حتى لو افترضنا لها وقتاً لا متناهيا وعدداً من التجارب لا متناهيا. وإذا كان ذلك كذلك، أليس أبعد عن الاحتمال أن يكون العالم الذى نعيش فيه مع جميع المخلوقات وليد المصادفة البحتة.

إن الإلحاد فى رأى فولتير- لا يفسر شيئاً، والعالم يصبح لغزا مطبقاً لا يمكن حله والملحد يظن أنه يعرف كل شئ وهو فى الواقع لا يعرف شيئاً، فهو جاهل مرتين، مرة لأنه لا يعرف ما يؤكده، ومرة أخرى لأنه لا يدرك حدود معارفه. (نفسه – ص56-57).

ولعلنا نخرج من ذلك كله بأن فولتير يرى أنه من الواجب تنظيف الذهن من الخزعبلات المسيحية، والتخيلات الديكارتية، ودوجماطيقية التأكيدات الإلحادية، وسخافات جان جاك روسو، وخطرات بسكال التشاؤمية، بأى وسيلة ممكنة سواء بالجدل المنهجى الهادئ أو بالسخرية اللاذعة.

ومما سبق يمكننا أن نستنبط آراء فيلسوفنا الايجابية، فهو لا شك يؤمن بالتجربة الإنسانية وبالعقل الإنسانى إيمانا جازماً، وإن كان يؤمن فى نفس الوقت بتواضع إمكانياتهما المعرفية، فهو يرى أن عقلنا حين تقوده وتدعمه التجربة يتيح لنا أن نثبت عدداً صغيراً من المبادئ الأساسية إثباتا يقينياً أو يقترب من اليقين. وإن ظلت بعض هذه المبادئ غامضة وقابلة للشك، فيجب أن نعترف بقصورنا عن البرهنة القاطعة عليها، فالفيلسوف الحق يجب ألا يتردد فى كثير من الأحيان فى أن يقول: لا أدرى؟!

واستناداً إلى هذا المنهج، يقرر فولتير مبدأين لا شك فيهما لديه، أولهما: وجود اللـه، ثانيهما: القيمة المطلقة لشكل معين لفهم الأخلاق. أما عن المبدأ الأول، فهو يقول"حين أرى النظام، والآلية العظيمة، والقوانين الميكانيكية والهندسية التى تسود الكون والوسائل والغايات التى لا عدد لها لجميع الأشياء، يسيطر على الإعجاب والاحترام،، وأرى حالاً أنه إذا كانت أعمال البشر وحتى أعمالى تضطرنى إلى أن أقر بوجود العقل فينا وجب على أن أقر بوجود عقل ذى نشاط أكبر فى هذه الآثار التى لا حصر لها وأقر بوجود هذا العقل الأعظم دون أن أخشى أحداً يغير رأى، فليس من شئ يهز اعتقادى بهذا المبدأ: كل عمل يثبت وجود عامل" (نصوص فولتير بنفس المرجع السابق، ص108).

ويقدم فولتير برهاناً آخر على وجود اللـه يسمى لدى الفلاسفة منذ أفلاطون ببرهان "الإله الصانع" حينما يقول متأملاً ذاته " نحن قطعاً من صنع اللـه، والبرهان على ذلك ملموس، فكل شئ واسطة وغاية فى جسمى، كل شئ رفاص وبكرة وقوة متحركة، وآله مائية، وتوازن سوائل،

ومختبر كيمياء. اذن فكل هذا من ترتيب عقل، وليس ذلك الترتيب من عمل أبوى لأنهما قطعاً، لم يكونا يعرفان ماذا يفعلان حين وضعانى فى العالم، ولم يكونا سوى الآلات الصماء التى استعملها ذلك الصانع الأزلى الذى يحرك دورة الأرض ويدور الشمس حول محورها" (نفسه، ص112).

أما عن المبدأ الثانى، فهو يقول مؤكداً وحدة الأخلاق الإنسانية: "كلما ازداد تبصرى بالناس المختلفين باختلاف الطقس والعادات واللغة والقوانين والعبادة، وباختلاف ذكائهم، ازدادت ملاحظتى لوحدة أساسهم الأخلاقى: فإنهم جميعاً يملكون مفاهيم بدائية فيما يخص العدل والظلم دون أن يعرفوا كلمة من اللاهوت، وهم جميعاً اكتسبوا تلك المفاهيم فى السن التى يتفتح فيها العقل، كما أنهم اكتسبوا جميعاً كيفية رفع الأثقال بالعصى، ولذلك بدا لى أن فكرة العدل والظلم فكرة لازمة للبشر لأنهم جميعاً يتفقون على هذه النقطة طالما أمكنهم أن يعملوا ويفكروا. فالعقل الأعظم الذى خلقنا أراد أن يسود العدل على الأرض.. وإلا فكيف أمكن المصريون القدماء وللآشوريين البدائيين أن تكون لديهم نفس المفاهيم الأساسية المتعلقة بالعدل والظلم لولا أن الله قد أعطاهم منذ الأزل ذلك العقل الذى نما ومكنهم من أن يدركوا نفس المبادئ الأخلاقية.. فجميع الشعوب مهما كانت عليه من البدائية تقول بوجوب احترام الوالدين، والأمر بالمعروف والنهى عن الشرور والمنكرات، وتلك مفاهيم واحدة يخلصون إليها عن طريق عقلهم النامى" (نفسه - ص117-118).

وإلى جانب تلك المبادئ الميتافيزيقية والأخلاقية، كان فولتير عاشقاً للحديث عن الحرية بكافة أنواعها، وقد بهرته التجربة الانجليزية فكتب ينتقد الوضع الفرنسى ويحاول دفع مواطنيه إلى استبداله بالنظام الإنجليزى، فلقد أعاد النظام الإنجليزى إلى الإنسان كافة حقوقه الطبيعية التى فقدها فى ظل معظم الأنظمة الملكية بفضل تنوير الفلاسفة ونضال الشعب، وهذه الحقوق هى: الحرية المطلقة فى

التصرف بشخصه وأملاكه. والتحدث إلى الأمة عن طريق قلمه، وعدم محاكمته فى أى قضية جنائية إلا أمام محلفين مستقلين، وحسب المنطوق الدقيق للقانون. وضمن النظام الانجليزى لأفراده كذلك حرية العقيدة، فللفرد حرية اعتناق أى دين يحلو له فى أمان. (أنظر رسائل فولتير عن الحكومة والبرلمان، وحول الديانات فى "الرسائل"، الترجمة العربية).

وهذا هو النموذج الذى يجب أن يحتذى، وهذه هى الحقوق التى يجب أن يتمسك بها كل فرد وأن تشرع القوانين من أجل الحفاظ عليها، ولقد نادى فولتير بما سبق أن نادى به لوك وناضل من أجلة، نادى بحرية الملكية "فروح الملكية تضاعف قوة الإنسان" كما أنها مفيدة كذلك "للعرش وللرعية فى جميع الأوقات"، والشك فى قيمتها الأخلاقية- كما فعل روسو- عمل توحشى همجى، فلكل امرئ الحق فى أن يملك ما ملك بالطرق الشرعية المشروعة، إذ يجب أن يكون لكل إنسان الحق فى توخى الرفاهية التى لا تكون شراً إلا حين يظلم إخوانه، فللإنسان حرية العمل، وحرية التفكير، وحرية التعبير عن آرائه شريطة ألا يكون "مخرباً هداماً".

ولقد كان فولتير من أشد المهتمين بالتاريخ فكتب فيه لكن بعين الفيلسوف لابعين المؤرخ التقليدى الذى يقتصر التاريخ بالنسبة له على مجرد سرد الحوادث وتوخى الدقة فى التأريخ لها والإلمام بتفصيلاتها، فلقد كان التاريخ الإنسانى بالنسبة لفولتير وحدة واحدة، ينظر إليه ككل، ويرى أن جوهره هو التقدم المطرد الذى يحققه الإنسان، فليس فى التاريخ معجزة لا يمكن تفسيرها لأن ثمة عوامل ثلاثة تؤثر على فكر البشر ومن ثم على صناعتهم لتاريخهم هى المناخ ونوع الحكم والدين. وأن وضعنا هذه العوامل فى الاعتبار استطعنا تفسير لغز هذا العالم، فإن انتصارات البشرية على الأشياء وتناحر الجماعات البشرية، وتقدم الأخلاق والعلوم والفنون، كل هذا جرى بصورة طبيعية، وكل هذا سيستمر متزايداً كلما توسع أفق العقل البشرى وكلما أحرز قدراً أكبر من

التقدم العلمى، والصناعى، والفنى، والأخلاقى والسياسى مما يتناسب أكثر مع حاجات الإنسانية، لا فرق فى ذلك بين إنجازات أمم الشرق القديم، وإنجازات الغربيين المحدثين إلا فرقاً فى درجة التطور الذى وصلنا إليه وزيادة كم الاكتشافات والمخترعات التى ساهمت فى السيطرة أكثر على الطبيعة وفتحت الآفاق بصورة أكثر اتساعاً أمام الإنسان.

وهكذا تبلورت لدى فولتير نظرية فى تفسير التاريخ هى ما يمكن أن نطلق عليه نظرية التقدم، وهى نظرية تركز - كما أتضح لنا- على الإنجازات العقلية للبشر وتتبع تطور هذه الإنجازات فى مختلف الميادين. فالتاريخ بالنسبة له أشبه بخط مستقيم سار فيه جميع البشر منذ الأمة المصرية القديمة وإلى اليوم، وكل الأمم ساهمت فى صنعة بأقدار متفاوتة وعلى حسب ما تمتاز به شعوبها وهذه الإسهامات، وذلك التطور سيستمر دون توقف. فلقد كان فيلسوفنا من هذه الناحية من المتفائلين بالنسبة لمستقبل البشرية ولم يكن ينغص تفاؤله هذا إلا بعض مظاهر التخريب والدمار التى يحدثها العسكريون وقادة الحروب فى العالم لا لمصلحة البشرية، بل جرياً وراء مصالح شخصية وأمجاد زائفة، فما تبنيه البشرية فى عشرات السنين يهدمه هؤلاء المخربون فى لحظات، ولذلك وجدنا فولتير يركز فى فلسفته السياسية على حرية الأفراد بمعنى أن يمتلكوا هم مصيرهم ولا يتركوه فى يد ملك أو حاكم مستبد، بل لابد أن يكون لهم برلمانهم الحر الذى يتكون من ممثلين عنهم ويكون هو السلطة العليا فى البلاد، وأن تتشكل الحكومات تبعاً لنتائج الانتخابات الحرة كما هو الحال فى النظام الانجليزى.

لقد كان فولتير اذن- رغم كل ما لاقته فلسفته من نقد وتشكيك فى أصالتها- رسولاً من رسل الحرية الإنسانية ومتعبداً فى محرابها. ودعوته تلك للحرية الإنسانية ولإطلاق طاقات العقل البشرية لم تكن معادية للدين على خط مستقيم - كما هو مشهور عنه خطأ - بل كان فولتير كما رأينا مؤمناً بوجود اللـه، مبرهناً على وجوده بشتى البراهين العقلية، لكنه مع إيمانه باللـه، لم يكن مؤمناً بالكتب المقدسة، وهذا ما

يضعه فى مصاف المؤمنين بما يسمى بالدين الطبيعى لا الدين السماوى. فهو لـيس ملحـداً اذن، وإن كان - بالنسبة للمؤمنين بالأديان السماوية- كافر زنديق.

وعلى أى حال، فقد كان احترام فولتير للعقل الإنسانى وثقته فى قدراته وراء تلك الثورة على كل ما هـو جامـد ودوجماطيقـى، ووراء مطالبتـه باعـادة النظـر فى وقـائع التـاريخ الأوروبى وخاصـة فى العصرين القديم والوسيط، وذلك للكشف عن أخطاء الماضى وامكان تجنبها فى المستقبل. ولقد كـان من أهم أخطاء الماضى فى التاريخ الأوروبى وخاصة فى العصر الوسـيط فـيما يـرى فـولتير هـو غيـاب العقل، فالفلسفة المدرسية التى كانت سائدة آنذاك أساءت إلى العقل أكـثر مـما نفعتـه. ولم يـنهض الإنسان الأوروبى من جديد إلا حينما عاد العقل إلى سيادته، وحينما يسود العقل يكـون قـادراً عـلى طرد الظلام، ظلام الجهل والأهواء والغيبيات وأحقاد التعصب. وحينما يتم ذلـك، يـتم التقـدم نحـو الكمال.

وما أحوجنا اليوم نحن أمة العرب والإسلام، إلى الاستجابة لصوت العقل لنطرد الظلام، ولنبتعـد عن التعصب الأعمى، وعن الجرى وراء الأهواء والمصالح الشخـصية، حتـى نخطـو مـن جديـد نحـو التقدم، نحو السيادة والريادة والكمال.

أهم مصادر الفصل السادس عشر

1. **فولتير:** الرسائل الفلسفية: الترجمة العربية لعادل زعيتر، نشرة دار المعارف بمصر، 1959م.

2. **أندريه كريسون:** فولتير: الترجمة العربية لصباح محيى الدين، بيروت، منشورات عويدات، الطبعة الأولى 1984م.

3. **برنار غروتويزن:** فلسفة الثورة الفرنسية، ترجمة عيسى عصفور، بيروت، منشورات عويدات، الطبعة الأولى، 1982م.

4. **جان جاك شوفالييه:** تاريخ الفكر السياسى: ترجمة: د. محمد عرب صاصيلاً، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى، 1985م.

5. **جورج سباين:** تطور الفكر السياسى: الكتاب الرابع، ترجمة على إبراهيم السيد، دار المعارف بمصر، 1971م.

6. **جيمس كولينز:** الله فى الفلسفة الحديثة، ترجمة فؤاد كامل، مكتبة غريب، القاهرة، 1973م.

7. **سليم سعدة،** فولتير ، دار المعارف بمصر، سلسلة إقرأ (72)، القاهرة 1984م.



الفصل السابع عشر

روسو... و «العقد الاجتماعى»

الفصل السابع عشر

روسو... و «العقد الاجتماعى»

ترددت كثيراً قبل الكتابة عن هذا الفيلسوف الغريب جان جاك روسو. **J.J. Rousseau** (1712-1787م)، حيث وجدتنى كلما قرأت له أو عنه لأحسم أمراً بشأنه يزداد ترددى، وأن ظل حماسى للكتابة عنه رغم ذلك موجوداً ولا يفتر، فلم أعرف خلافاً حول أهمية فيلسوف - رغم أهميته الشديدة - مثلما وجدت بين المؤرخين للفلسفة السياسية حول روسو. ولم أجد فيلسوفاً هوجم فى حياته مثلما هوجم روسو، ولم يكن ذلك الهجوم من عامة الناس كما هو متوقع دائماً، بل كان من أقرانه ومعاصريه من الفلاسفة والأدباء، فقد كان الخلاف بينه وبينهم شديداً لدرجة دعت فولتير إلى وصفه بالخائن والمرتد "ويهوذا الفلسفة" كما أدين واحد من أعظم مؤلفاته "إميل" وأحرق مع أعظم مؤلفاته "العقد الاجتماعى" فى مسقط رأسه جنيف فى التاسع عشر من يونيو عام 1762م، وفى نفس العام الذى نشرا فيه. كما وزع ضد إميل منشور دعائى رئيس أساقفة باريس دى بومونت فى نفس الوقت.

فهل كان ذلك لغرابة أفكار روسو على أبناء عصره ؟!

ربما، فقد كان هو نفسه يشعر بأنه غريب بين البشر، كما قال عن طفولته " كنت أحسب نفسى يونانياً أو رومانياً". وهذه العبارة قد تفسر لنا الكثير من أفكاره التى فجرت الكثير من المشكلات فى عصر التنوير، وتركت تلك الفجوة الواسعة بينه وبين ممثلى هذا العصر من أقرانه الفلاسفة.

فقد شغل روسو بمحاولة الإجابة على تساؤل كان مطروحاً فى عصر

السوفسطائيين اليونانيين فى القرن الخامس قبل الميلاد، عن أصل عدم المساواة بين البشر؟! ولقد كانت إجابة هؤلاء الفلاسفة القدامى تتلخص فى أننا نحن الذين وضعنا هذه التمييزات بين البشر، فالعبد ليس إلا عبداً بالإسم وليس بالطبيعة، فلقد خلقتنا الطبيعة أحراراً كما أكد السوفسطائى العظيم أنطيفون **Antiphon** فى قوله "إننا نحترم أولئك الذين ولدوا من بيت عريق ونمجدهم أما الذين لم ينشأوا من أصل نبيل فلا نحترمهم ولا نمجدهم. وفى هذه الحالة لا يتصرف أحدنا بالنسبة للآخر تصرف المتحضرين بل المتبربرين مادامت الطبيعة قد حبت الناس جميعاً بنفس المواهب من جميع الوجوه سواء أكانوا يونانيين أم متبربرين[1]. وفى مقدور جميع الناس ملاحظة قوانين الطبيعة الضرورية لسائر البشر فلا يختص أحدنا بأى مزية من هذه القوى الطبيعية يونانياً كان أم بربرياً، فنحن جميعاً نستنشق الهواء من الفم والخياشيم، وكلنا يتناول الطعام باليد". (أنظر شذرات أنطيفون بكتاب "فجر الفلسفة اليونانية" لأحمد فؤاد الأهوانى، الطبعة الثانية، ص 294).

وقد أحيا روسو بذلك السؤال، السؤال نفسه، وكانت أجابته هى الإجابة نفسها رغم الاختلاف فى نقطة البدء التى انطلق منها، والغاية التى كان يسعى إليها، فقد كانت نقطة البدء عنده هى السؤال عن "هل ساهم إنشاء العلوم والفنون فى تهذيب الأخلاق ؟". ذلك السؤال الذى جعله عنواناً لبحثه الذى نال عنه جائزة الأخلاق من أكاديمية العلوم والآداب بديجون فى عام 1750م، والذى كانت إجابته عليه متضمنة الهجوم الشديد على الحضارة الحديثة، فقد كتب يقول: إنه بقدر ما كانت علومنا وفنوننا تتقدم نحو الكمال بقدر ما كانت أخلاقنا تفسد ونفوسنا تتعفن.. إن قليلاً جداً من الشعوب هى التى تمكنت من اكتشاف ونقض هذا التوازى بين الثقافة والانحطاط الأخلاقى. إن البذخ، هذا الشر الكبير نادراً ما يسير بدون العلوم والفنون.. وهذه لا تسير مطلقاً

(1) كان اليونانيون يلقبون كل من عداهم من الأمم بالبرابرة.

بدونه. إن من الواجب أن نضع فى سلبياتها أيضاً الضعف فى الشجاعة، وانخفاض المؤهلات الحربية والأخلاقية وذلك نتيجة للتربية الحمقاء التى تعطى للشباب. إننا نعلم هؤلاء كل شئ باستثناء واجباتهم. إنهم لا يسمعون مطلقاً كلمة "وطن" العذبة ولا يسمعون إسم الله "إلا من أجل الخوف منه". ويتساءل روسو بعد ذلك " أتكون الاستقامة ابنة الجهل ؟ ويكون العلم والفضيلة متناقضين !؟.

لقد كان هذا من أغرب ما قال روسو على الإطلاق. ومنه بدأت تأملاته فى هذا البحث وفيما تلاه من أبحاث. وعلى أى حال فقد أنهى بحثه هذا بمناجاة الفضيلة قائلاً: "أيتها الفضيلة.. أليست مبادئك منقوشة فى كل القلوب وألا يكفى من أجل تعلم قوانينك أن يعود المرء إلى ذاته وأن يصغى لصوت ضميره أثناء صمت الشهوات". (نقلاً عن: شوفالييه، تاريخ الفكر السياسى، الترجمة العربية بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1985م، ص 476).

ولا يجب أن نقارن هنا بين تلك العبارة الأخيرة، وبين مقولة سقراط القديمة "أن الفضيلة علم لا يعلم"، فقد كانت حجة الأخير أن الفضيلة علم كامن فى النفس علينا أن نتذكره لأن للنفس كما أوضح تلميذه أفلاطون حياة سبقت حياتها فى هذا العالم المحسوس عاشتها مع الآلهة فعرفت كل شئ.

ولقد فهم المعاصرون أطروحة روسو جيداً، حيث إن جوهرها هو التنبيه إلى أن النمو المتتالى للحاجات البشرية كان شراً وأن تكاثرها الذى لم يكن ضرورياً كان تهوراً كبيراً من قبل البشر. ولقد عرض روسو لحقيقة هذه الأفكار حينما شرح تأمله لهذه الفكرة فى كتابه "الاعترافات"، حيث أخبرنا أنه حينما قارن بين الإنسان كما صنعه الإنسان، والإنسان كما صنعته الطبيعة وكان آنذاك قد بلغ فى تأملاته حداً من الشفافية قربه من مقام الربوبية، اكتشف أن الإنسان هو المصدر الحقيقى لمصائبه وشقائه وراح يصيح بصوت واهن ما كان لأحد من البشر أن يسمعه "أيها الحمقى، الذين لا يكفون عن الشكوى من

الطبيعة، ألا اعلموا أن كل مساوئكم إنما تنبثق منكم" (الاعترافات، الترجمة العربيـة، الجـزء الثالـث، مطبوعات كتابي، ص 182).

ولقد عرض روسو لنفس الفكرة بعدما نضجت فى بحثه عن "أصل اللامساواة بين البشر"، حيث ميز بـين النـوعين الآتيـين مـن اللامـساواة، لا مـساواة طبيعيـة أو فيزيقيـة، ولا مـساواة أخلاقيـة أو سياسية، الأولى تقيمها الطبيعة وتكمـن فى الاخـتلاف فى الأعـمار والقـوى والـصحة وخـصال الـروح، والثانية تتجلى فى مختلف الامتيازات (الغنى والمراتب الشرفية والقيادة أو السلطة) التى تتمتـع بهـا فئة على حساب الآخرين، والتى يقيمها البشر وتخضع لنوع من الاتفاق.

وعلى حين يقلل روسو من تأثير هذه اللامـساواة الطبيعيـة، بـل يـرى أن تأثيرهـا يكـاد يكـون معدوماً، يؤكد أن أصل اللامساواة بين البشر هـم البـشر أنفـسهم خـلال التطـورات المتتاليـة للـروح البشرية والتى تعود أسبابها لصدف مختلفة وبمساندة أسباب خارجيـة كـان مـن الممكـن ألا تظهـر مطلقاً، فلقد كان الإنسان عبارة عن كائن يخاف فقط من الألم والجوع، أما الخيرات الوحيـدة التـى كان يعرفها فهى الغذاء والراحة فى أوقات الفراغ وأنثى يحبها ويحافظ من خلالها على ذاته فيكـون قلبه فى سلام وجسده بصحة جيدة. لقد كان لديه أقران يعيشون مثله مبعثرين لكنه لا يقيم معهـم أى تجارة، فلم يكن بحاجة إليهم، فكل سلاسل التبعية كانت مستبعدة. ولم يكـن لديـه أى رغبـة فى إيذائهم فحالة حرب الجميع ضد الجميع المزعومة فى هذه المرحلة هو مجرد حلـم سـيئ كـما يـرى روسو (شوفالييه، نفس المرجع، ص 479).

وهكذا وصل فيلسوفنا إلى منتهى تحليله لحالة الطبيعة التى عاشها الإنـسان الأول واعتبرها خير حال عاشها الإنسان. ومن هنا سيكون اعتراضنا الأول عليـه، إذ أن الحكـم بخيرية هذه الحالة وتفضيلها على هذا الأساس الأخلاقـى يعتـبر حكـماً زائفـاً حيـث إن هذه المرحلة تعتـبر بـشكل عـام مرحلـة "لا أخلاقيـة" بمعنـى أننـا لا يجـب أن نقيمهـا تقييماً ينتمى للخـير أو للـشر لأنـه لم يكـن لـدى ذلـك الإنـسان الأول معرفـة بمـا هـو

الخير أو الشر، فقد كان يتصرف بغريزته. ومن ثم فإن حكمنا عليه يعتبر حكماً من الخارج سواء حكمنا بخيرية تلك المرحلة كما فعل روسو أو بأنها شريرة كشفت عن أنانية الإنسان الأصيلة كما فعل من قبله توماس هوبز، فهما قد أصدرا حكماً أخلاقياً على مرحلة ما قبل الأخلاق.

وعلى أى حال فقد بدأ انتقال الإنسان من حالة المساواة الطبيعية، حينما بدأت تظهر الملكيات الخاصة - التى كانت بمثابة الحد الفاصل بين حالة المساواة وبدء حالة اللامساواة - فقد كانت الخطوة الأولى فى تقدم اللامساواة فى الحالة الاجتماعية حينما بدأ ظهور الغنى والفقير، وكان هذا بمثابة العصر الأول الذى تلاه عصر ثان سمح بوجود القوى والضعيف، وتأسيس الهيئة الحاكمة أو السلطة السياسية، حيث نتج عن ذلك عصراً ثالث هو ما أطلق عليه روسو عصر السيد والعبد حيث بدأ تحول السلطة الشرعية إلى سلطة تعسفية وهى الدرجة الأخيرة فى اللامساواة.

ولقد كان أكثر ما أقلق روسو هو ما تولد لديه من أفكار بعد هذين البحثين السابقين، حيث شغله كثيراً البحث عن أسباب هذا التحول من حالة المساواة والحرية الطبيعية إلى حالة اللامساواة التى يعيشها الإنسان فى المجتمع المدنى والتى بدت كما أوضحنا فى صور مختلفة. وكان أشد ما حيره هو البحث عن: هل فى الإمكان إعادة الأمر على ما كان عليه من خيرية ومساواة وأى الوسائل يمكنها ذلك ؟؟

ولقد خصص كتابه الشهير "العقد الاجتماعى **Social Contract**" للإجابة على تلك التساؤلات، وحدد الإشكالية التى سيبحثها بدقة حينما قال فى مقدمة الكتاب الأول منه" أريد أن أبحث فيما إذا كان يمكن أن تكون فى النظام المدنى قاعدة ما للإرادة شرعية وأكيدة، وذلك بتناول البشر كما هم والقوانين كما يمكنها أن تكون" (أنظر: الترجمة العربية لذوقان قرقوط، نشرة دار القلم ببيروت، ص 33).

ولقد بدأ بالبحث عن شرعية الإدارة المدنية من البحث فى أقدم المجتمعات جميعاً وهو المجتمع الوحيد الطبيعى ألا وهو مجتمع الأسرة، فما يزال الأبناء مرتبطين بالأب طالما هم بحاجة إليه من أجل بقائهم. فما إن تنتهى هذه الحاجة حتى تنحل هذه الرابطة الطبيعية، وإذ يصبح الأولاد متحررين من الطاعة الواجبة عليهم نحو الأب ويعفى الأب من رعايته الواجبة لهم، يعودون جميعاً إلى الاستقلال، وإذا هم استمروا فى البقاء متحدين فإن ذلك البقاء لا يعود طبيعياً، بل يكون إرادياً والأسرة نفسها لا تبقى أسرة إلا بالتعاقد".

ويتوقف روسو هنا ليوضح ما يعنيه بهذه الصورة الأسرية "إنها الحرية المشتركة نتيجة لطبيعة الإنسان. وقانونها الأول هو السهر على بقائها الخاص. وتكون اهتماماتها الأولى هى تلك الواجبة عليها نحو نفسها وما إن يبلغ الإنسان من الرشد حتى يصبح سيد نفسه لأنه وحده الكفيل بالحكم على الوسائل الجديرة بالمحافظة على بقائه. فالأسرة هى النموذج الأول للمجتمعات السياسية حيث يشكل الزعيم صورة الأب والشعب صورة الأولاد ولما كانوا جميعاً مولودين متساوين وأحراراً فإنهم لا يتنازلون عن حريتهم إلا من أجل منفعتهم، والفرق كله يكمن فى أن حب الأب لأولاده فى الأسرة هو الذى يدفعه إلى ما يبذله فى رعايتهم والعناية بهم، فى حين أن شهوة القيادة فى الدولة تقوم مقام هذا الحب الذى لا يكنه الزعيم لشعبه". (نفسه، ك1 ف2 – ص 36).

ويقفز بنا روسو من ذلك إلى تحليل ما أسماه بشهوة القيادة تحت عنوان "فى حق الأقوى" فقد جرت العادة من قبله على أن يربط الفلاسفة كجروتيوس **Grotius** وهوبز **Hobbes** ومن قبلهما أرسطو وغيرهم بين القوة وتولى السلطة حيث ينكر أولهم أن أية سلطة بشرية قد أقيمت لمصلحة المحكومين، ويستشهد على ذلك بالرق، كما أن الثانى رأى أن البشر كقطيع من الماشية يحتاجون لراعى يرعاهم ليفترسهم. أما أرسطو فقد قرر أن الناس ليسوا متساوين بالطبيعة وإنما ولد بعضهم ليكونوا عبيداً وآخرون ليكونوا سادة. وانتهى روسو من مناقشة

هذه الآراء التى رفضها إلى نتيجة هى "أن القوة لا تصنع حقاً وأننا لسنا ملزمين بالطاعة إلا للسلطات الشرعية" (نفسه ك1، ف3، ص 40). فهو لا يتصور مطلقاً أن الإنسان يتخلى عن حريته بهذه البساطة وأمام تلك القوة الإستبدادية إذ لابد أن نعرف أن الإستبداد فى كل الأحوال غير شرعى، وإذا ما قيل أن بعض الأجيال فى بعض الشعوب تقبل الإستبدادية فإن هذا أمر يتنافى مع الطبيعة البشرية لأن تخلى المرء عن حريته هو "تخلى عن صفته كإنسان"، عن حقوقه فى الإنسانية بل عن واجباته، فليس هناك أى تعويض ممكن لمن يتنازل عن كل شئ، إذ أن تنازلاً كهذا مناف لطبيعة الإنسان، وانتزاع كل حرية من إرادته هو انتزاع كل أخلاقية من أفعاله. وأخيراً إنه لإتفاق باطل ومتناقض أن نشترط من جانب سلطة مطلقة ومن الجانب الآخر طاعة بلا حدود !!". (نفسه، ف4، ص 42).

وواضح من هذا الدفاع الرائع عن حرية الإنسان الطبيعية أنه دفاع عنها ضد العبودية التى حاول فرضها عليه أنصار القوة المؤيدين لحق الملوك المطلق كهوبز الذى سلب الإنسان فى تصوره للعقد الاجتماعى كل حقوقه الطبيعية وجعله يتنازل عنها للفياثان مقابل حق الحياة فى مجتمع مدنى منظم. (أنظر:

Hobbes, Leviathan. Penguin Books, U.S.A., 1977, p. II, Ch. 17-18, pp. 223-228).

ولكن كيف تصور روسو الطريق إلى الحفاظ على تلك الحرية للإنسان طالما أن تكوينه للمجتمع واتحاده مع الآخرين يصبح فى مرحلة معينة ضرورياً ولا مفر منه ؟؟

إن الطريق كما يراه فيلسوفنا هو "إيجاد شكل من الاتحاد يدفع ويحمى كل القوى المشتركة. يحمى شخص كل مشارك وأمواله". وهذا الاتحاد الذى يتحد فيه كل فرد مع الجميع بحيث لا يطيع فيه إلا نفسه ويبقى بداخله حراً كما كان من قبل مبنى على مقولة ميتافيزيقية ابتدعها روسو هى "أن كل فرد إذ يهب نفسه للجميع لا

يهب نفسه لأحد" حيث إن كل مشارك يحصل من الآخر على ما يعادل كل ما فقده. وهنا نصل مع روسو إلى نص عقده الاجتماعى حيث يتلخص فى عبارة واحدة هى "أن كل منا يسهم فى المجتمع بشخصه وبكل قدرته تحت إدارة الإرادة العليا ونلتقى على شكل هيئة كل عضو كجزء لا يتجزأ من الكل" (نفسه، ك1، ف6، ص 50).

وهكذا تتكون تلك "الهيئة المعنوية" التى يسمى المشاركون فيها لدى روسو باسم الشعب ويدعون فرادى بالمواطنين، وبالرعايا بوصفهم خاضعين لقوانين الدولة. ويتضح لنا من صيغة هذا العقد "أنها تنطوى على التزام متبادل من الشعب والأفراد. وأن كل فرد وكأنه يتعاقد مع نفسه مرتبطاً بالتزام مزدوج، وذلك كعضو لدى العاهل (صاحب السيادة) تجاه الأفراد وبوصفه عضواً فى الدولة قبل العاهل" (نفس المصدر، ك1 – ف7 – ص 52). ولكن ماذا يعنى روسو بصاحب السيادة أو العاهل ؟؟

إنها السلطة الشرعية التى تتكون من كل الأفراد والتى أشار إليها من قبل بأنها "الهيئة المعنوية" وهى لا يمكن أن تتعارض مع مصالح الأفراد لأنها بالطبع مكونة منهم، وبالتالى "فإن القوة صاحبة السيادة لا حاجة لها البتة إلى ضمان تجاه رعاياها حيث إنه من المستحيل أن تبتغى الهيئة الإضرار بجميع أعضائها" (نفسه، ص 53). ولكن ما العمل إذا ما كان لأحد الأفراد مصلحة خاصة تتعارض مع المصلحة المشتركة للجميع ؟ وما العمل إذا كان أحد الأفراد يتمتع بحقوق المواطن دون الرغبة فى القيام بواجبه كرعية ؟! أليس هذا ظلماً يسبب تزايد خراب تلك الهيئة السياسية ؟!.

إن روسو رغم إدراكه لذلك التعارض الذى قد ينشأ بين مصلحة الفرد ومصالح "الهيئة الاجتماعية" إلا أنه حله حلاً جاء غريباً فهو يرى أنه "ولكى لا يصبح الميثاق الاجتماعى ذا صيغة باطلة فإنه يشتمل ضمنياً على هذا الالتزام الذى يستطيع وحده إعطاء القوة للاخرين: ألا وهو أن كل من يرفض إطاعة الإرادة العامة سوف يرغم عليها من قبل

الهيئة بأكملها وهذا لا يعنى شيئاً آخر غير أنه يجبر على أن يكون حراً" (نفسه – ص 45).

ولا شك أن هذا كان حلاً خيالياً ينم عن ثقة زائدة بخيرية الدوافع البشرية سواء فى مستواها الاجتماعى أو على مستوى الفرد، إذ لا يتصور روسو أن الهيئة الاجتماعية (السلطة) قد تظلم الفرد ولا يتصور أن الفرد قد يخرج على قوانين تلك الهيئة وإن خرج فإنها ستجبره على أن يطيعها وهذا الإجبار يعنى عنده أن الفرد وهو يجبر على أن يطيع الجماعة يجبر على أن يكون حراً.. أليس هذا شيئاً غريباً حقاً من روسو !! كيف يتوافق الجبر مع الحرية للفرد فى آن واحد وأمام هيئة بشرية، إن الأمر قد يكون مفهوماً إذا ما كانت العلاقة هنا بين الإنسان والإله، ولكنه فى الحالة التى يصفها روسو يعد مستحيلاً.

ولعل هذا الحل الخيالى قد نتج عن تلك الصيغة الخيالية للعقد الاجتماعى المتخيل كذلك، حيث إنه لم يكن عقداً بين الأفراد والسلطة السياسية المتعارف على أنها "الحكومة" سواء فى صورتها الليبرالية التى صورها جون لوك، أو فى صورتها الملكية القاهرة التى رسمها من قبله توماس هوبز، بل كان عقداً بين الأفراد على تشكيل وقيام "المجتمع" وليس "الدولة" كما تصور روسو، فعلى حين كان العقد كما تصوره هوبز ولوك، كان عقداً بين الأفراد على تشكيل دولة فيها الحاكم والمحكوم، جاء العقد عند روسو – فيما أرى عقداً بين الأفراد على أن يكونوا مجتمعاً سياسياً فيما بينهم، لا سلطة فيه إلا لهم جميعاً. وترتب على ذلك أنه لم ير أى تعارض بين مصالح الأفراد داخل هذا المجتمع المثالى لأن كل فرد يشارك فى المجتمع. والمجتمع لا يمكن أن يضر بأى فرد من أفراده. ولكن يبقى السؤال التالى: ما هى الهيئة التى تتولى الإشراف على ذلك ؟ أين السلطة التى ستدافع عن مصالح الأفراد سواء ككل أو كأفراد؟ وما هى العلاقة التى يراها روسو بين تلك السلطة وبين أفراد الشعب ؟؟

إن رد روسو على هذه التساؤلات لم يأت فى "عقده" إلا فى الفصل

الثامن عشر من الكتاب الثالث حينما قال "إن التصرف الذى يؤسس الحكومة ليس عقداً فقط وإنما قانوناً "وكان تبريره لهذا" إن من يؤتمنون على السلطة التنفيذية ليسوا مطلقاً سادة الشعب بل هـم موظفوه، وأنه يستطيع إقالتهم وعزلهم متى شاء وأن المسألة بالنسبة لهم ليست قط مسألة تعاقـد وإنما طاعة.. وعندما يحدث إذن أن يؤسس الشعب حكومة وراثية، سواء أكانـت ملكيـة فى أسرة أم أرستقراطية فى طبقة المواطنين، فإن ما يتخذه فى ذلك ليس إلزاماً من جانبه، لكن ذلـك هـو الـشكل المؤقت الذى يعطيه للإدارة إلى أن يحلـو لـه تنظيمها عـلى نحـو آخـر" (العقـد الاجتماعـى، ك3 - ف18- ص163).

وعلى الرغم مما فى هذا الرد من فهـم دقيـق مـن جانـب روسـو لوظيفـة الحكومـة ولعلاقتهـا بالشعب، إلا أنه لم يزد فى ذلك على ما قاله لوك الليبرالى الكبير الذى تأثر هو به تـأثراً شـديداً، فقـد أكد لوك على تلك العلاقة بين الحكومة والشعب وأكـد عـلى حـق الـشعب فى إقامـة الحكومـة وفى عزلها إن خالفت العقد التى تولت السلطة بمقتضاه وإن تعدت على أى حق من حقـوق الأفـراد أو لم تقم بواجبها فى الحفاظ على حريات الأفراد وممتلكـاتهم. (أنظـر: جـون لـوك، الحكومـة المدنيـة، ترجمة محمود الكيال، نشر بالقاهرة، سلسلة اخترنا لك رقـم 81، ف7-8). فقـد كـان "العقـد" عنـد لوك يعنى الحفاظ على كافة حريات الأفراد أمام بعضهم البعض وأمام السلطة الحاكمة. وعلى حـين أعتبر لوك أن "السلطة التشريعية" التى تتكون من ممثلى الـشعب هـى الـضامن لحريـات الـشعب بتشريعاتها المستمرة وبمراقبتها للسلطة التنفيذية، رفض روسو ذلك واعتبر أنـه لا سـيادة إلا سـيادة الشعب، كل الشعب، "فالإرادة العامة لا تمثل مطلقاً. فهى أما أن تكون هى نفسها، أو تكـون شـيئاً آخر، ليس هناك من وسط، إن نواب الشعب ليسوا إذن ممثليه ولا يمكن أن يكونوا، لذلك فـما هـم إلا مفوضون عنه، ليس فى وسعهم أن يبتوا نهائياً فى شئ. كل قانون لم يوافـق عليـه الـشعب يكـون باطلاً، أى لا يكون قانوناً مطلقاً" (العقد الاجتماعى، ك3- ف15- ص155).

إن روسو يرفض دور السلطة التشريعية فى النظم الديمقراطية النيابية حيث يرفض ذلك النظام النيابى الذى نادى به لوك وعاشه الشعب الانجليزى وكان مثار الإعجاب الشديد من فولتير، فقد قال روسو "إن الشعب الإنجليزى يظن أنه حر لكنه مخطئ جداً، فهو لا يكون حراً إلا أثناء انتجاب أعضاء البرلمان، وبمجرد أن يتم انتخابهم يصير هو عبداً، بل لا يكون شيئاً. إن طريقة استعماله لحريته فى فترات حريته القصيرة قمينة بأن يفقدها" (نفسه، ص155).

ولا شك أن رأى روسو هذا فى تفضيل الديمقراطية المباشرة ومطالبته بألا يتخلى الشعب عن حريته الكاملة فى إصدار التشريعات والقوانين التى تحميه قد يكون هو الأفضل على الإطلاق، ولكن ما فات روسو هنا أننا لم نعد نعيش عصر آثينا القديم، كما أن المجتمعات الحديثة ليست كلها فى ظروف مقاطعة جنيف ولا أى من المقاطعات السويسرية التى تمارس هذا اللون من الديمقراطية المباشرة، فالأعداد الهائلة للأفراد التى تعيش فى ظل كل دولة من الدول لا يمكن أن تمارس دورها السياسى إلا من خلال أولئك النواب الذين يقومون باختيارهم، فقد أصبح هذا النظام النيابى ضرورة فرضتها الظروف، ولكن هذا لا يمنع مطلقاً من أن يستفتى الشعب بأكمله فى الأخطر من الأمور، وأن يوافق بنفسه على التشريعات التى تمس أمنه المباشر وحقوقه الأساسية، وهذا هو الدرس الذى ينبغى أن نعيه هنا من إصرار روسو على فرض "سيادة الشعب".

إن كل ما يجب أن يفقده الإنسان بمقتضى العقد الاجتماعى عند روسو هو حريته الطبيعية وذلك الحق اللا محدود فى تحقيق كل ما يريد وما يستطيع بلوغه من أهداف، وفى مقابل ذلك ينبغى له أن يكسب تلك الحرية المدنية التى يمتلك بمقتضاها كل ما فى حيازته. إنه يميز هنا بين ما يسميه بالحرية الطبيعية "التى ليس لها من حدود سوى قوى الفرد "والحرية المدنية" التى تكون محدودة بالإرادة العامة" (العقد الاجتماعى، ك1- ف8- ص56).

ومن هنا ينطلق روسو للحديث عن حق الملكية، "فكل عضو فى المجتمع يهب نفسه للمجتمع بالحال التى يوجد عليها عندئذ، هو وجميع قواه التى تعتبر الأموال التى فى حيازته جزءاً منها.. فحق الاستيلاء الأول وإن كان أكثر واقعية من حق الأقوى لا يصير حقاً حقيقياً إلا بعد تقرير حق الملكية" (نفسه، ك1- ف9- ص 57).

وقد حدد روسو شروطاً لحق الملكية هى: أولاً أن تكون هذه الأرض مما لم يشغلها الإنسان بعد. ثانياً، أن لا يشغل منها المستولى عليها إلا الجزء الذى يكون بحاجة إليه لبقائه. ثالثاً أن لا تدخل حيازته بشكل صورى وإنما بالعمل فيها وبالزراعة وهى الدلالة الوحيدة على الملكية التى يجب على الغير احترامها بدلاً من السندات القانونية. (نفسه، ص58). وفى ذلك لا يقدم روسو أى جديد على ما قدمه من قبله لوك، فقد قرر الأخير تقريباً نفس الشروط للملكية واعتبرها حقاً مطلقاً للأفراد طالما أن الفرد قد أضاف جهده على ما امتلكه واستغله استغلالاً سليماً، فالظبى - كما قال لوك ملك لذلك الهندى الذى اصطاده، والأرض يمتلكها من يزرعها. (أنظر: لوك، نفس المصدر السابق، ف5- ص34-35). ولكن روسو أضفى على حق الملكية ضرورة اجتماعية تعاقدية حينما قال فى ختام الفصل التاسع من "العقد": "إن البشر قد يكونون غير متساوين فى القوة أو فى العبقرية، لكنهم يصبحون جميعاً متساوين بالتعاقد وبالحق" وأوضح ذلك حينما قال فى تعليقه على تلك الكلمات بهامش الطبعات الحديثة من كتابه "إن الحالة الاجتماعية لا تكون نافعة للبشر إلا بمقدار ما يملكون جميعهم شيئاً ما ولا يملك أحدهم شيئاً فائضاً" نفسه، ص60).

والناظر فى تلك الكلمات الأخيرة يتضح له مدى اعتزاز روسو بحق الملكية الفردية، فرغم أنه فى فلسفته السياسية بوجه عام وفى صيغة عقده الاجتماعى بوجه خاص قد حاول كسر الحاجز بين الفردية المحضة - والتى يمثل الفرد فيها وحدة سياسية مستقلة - وبين المجتمع، وهذا ما ميزه عن فلاسفة العقد الاجتماعى الآخرين، إلا أنه فى الوقت

ذاته جعل الملكية حقاً لكل فرد، وجعل ذلك شرطاً من شروط قيام المجتمع النافع الصالح. والحق أن تأثر روسو بأفلاطون كان هو الذى خلصه من تلك الفردية المحضة كما يرى جورج سباين، فقد كان أفلاطون هو الذى حفز روسو للاعتقاد بأنه داخل المجتمع يمكن أن تكون هناك فردية وحرية ومصلحة شخصية واحترام للمواثيق، أما خارجه فليس هناك شئ أخلاقى ومن ثم يكتسب الأفراد ملكاتهم العقلية الأخلاقية من المجتمع، وبه يصبحون بشراً كاملين. أى أن المقولة الأخلاقية الرئيسية هنا ستكون هى المواطن وليس الإنسان. (أنظر: ج. سباين، تطور الفكر السياسى، ك4، الترجمة العربية، ص 784). ونحن مع إقرارنا مع سباين بتأثر روسو بالفلسفة السياسية والأخلاقية لأفلاطون وأرسطو، إلا أنه لا يمكن القول بأنه قد قبل نظرياتهما تماماً، وقد نبه إلى ذلك آلان بلوم **A. Bloom** أحد دارسى روسو الكبار فى مقال له عنه (أنظر:

A. Bloom: History of Political Philosophy, 2 ed, Chicago, 1972, p. 534, edited by L. Straus).

وعلى أى حال فإن تأثير أفلاطون لم يتوقف عند تلك النقطة بل تعداها إلى ذلك الاهتمام الشديد لدى روسو بالبحث فى القانون مع الفارق، فالقوانين عنده بمعناها المحدد هى الشروط للاتحاد المدنى، وهو يسمى "جمهورية" كل دولة تحكمها القوانين أيا كان شكل الإدارة فيها لأنه عندئذ فحسب تكون المصلحة العامة هى التى تحكم، ويكون الشأن العام ذا شأن حقيقة، فكل حكومة شرعية تكون "جمهورية". (العقد الاجتماعى 2- ك2- ف6- ص80). ولكى لا يختلط علينا الأمر فإن روسو لا يقصد بالجمهورية أى نظام حكم معين كالأرستقراطية أو الديمقراطية أو الملكية، بل يقصد بها أى حكومة تقودها الإرادة العامة للشعب ممثلة فى القانون الذى يضعه الشعب وتخضع له الحكومة وتنفذه فتصبح آنذاك حكومة شرعية أياً كان شكلها، ولما كانت تنفذ القانون الذى يضعه الشعب ككل وبصورة مباشرة وليست نيابية – كما

أوضحنا من قبل - فهى فى رأيه أياً كانت صورتها يمكن أن تسمى جمهورية.

ولقد عرف روسو الحكومة قائلاً "إنها هيئة وسيطة بين الرعايا وصاحب السيادة من أجل الاتصال المتبادل بينهما، مكلفة بتنفيذ القوانين وبالمحافظة على الحرية المدنية والسياسية على السواء.. فهى ليست سوى إنابة، وظيفة يشغلها موظفون من قبل صاحب السيادة". (ك3-ص106). ولقد اتسق روسو مع نفسه طوال كتابه فى النظر إلى الحكومة على هذا النحو الذى أصبح فيما بعد هو مفهومها فعلاً فى ظل الديمقراطيات الحديثة والمعاصرة. فلقد نجح روسو تماماً فى التمييز بين مفهومين كثيراً ما يختلطان علينا حتى الآن رغم أن هذا التمييز قديم قدم أرسطو، حينما قال روسو موضحاً الفارق الأساسى بين الدولة والحكومة "إن الدولة توجد بذاتها وأن الحكومة لا توجد إلا بصاحب السيادة" (العقد، ك3- ف1- ص110)، فالدولة عنده كما كانت عند أرسطو قديماً هى مجموع المواطنين والحكومة هى مجرد هيئة من هيئاتها تمثل السلطة التنفيذية. (أنظر:

Aristole, The polititics, B. 3- ch. I, Eng. Trans. By Sineclair, Penguin Books, p. 101-102).

ولقد حدثنا روسو عن أنواع الحكومات حديثاً يذكرنا أيضاً بأرسطو، حيث إن الأخير صنف الحكومات على أساس مبدأين هما: النظر إليها من حيث عدد أفرادها ومن حيث الغاية التى تستهدفها. ومن حيث عدد الأفراد، فالحكومة إما حكومة فرد أو حكومة قلة أو حكومة الشعب، ومن حيث الغاية، فهى إما أن تعمل لخير الشعب فتكون حكومة صالحة أو لخير أفرادها فقط فتكون حكومة فاسدة يستهدف أفرادها تحقيق مصالحهم الشخصية. وإذا مزجنا بين المبدأين كان لدينا ستة أنواع للحكومة عند أرسطو هى على التوالى، الملكية، الأرستقراطية، الديمقراطية، وتلك هى الحكومات الصالحة، والطغيان، والأوليجارشية والديماجوجية وهى الحكومات الفاسدة وهى حكومات مضادة للثلاث

الأولى. (أنظر: **Aristotle, B. III, 107-113**).

ولقد قسم روسو الحكومات على أساس المبدأ الأرسطى الأول، حيث نظر إلى الحكومات من حيث عدد أفرادها وافترض خيريتها، فرأى أن الحكومة إما ملكية أو أرستقراطية أو ديمقراطية، ولكنه رتبهم عكس الترتيب الأرسطى مما يتوافق مع منطق مذهبه السياسى، إذ أنه يميل إلى تفضيل الحكومة الديمقراطية فهى الحكومة الكاملة التى بلغ من تقديره لكمالها أن قال "لو كان هناك شعب من الآلهة لحكم نفسه ديمقراطياً" (نفس المصدر، ك3- ف4، ص 120). ولما كان البشر ليسوا آلهة فهى لا تصلح لهم فى كل الأحوال، ولذلك قال روسو عنها وعن كل الأشكال "أن كلا من تلك الأشكال يكون الأفضل فى حالات معينة والأسوأ فى حالات أخرى.. وأن عدد الحكام يجب أن يكون متناسباً تناسباً عكسياً مع عدد المواطنين، فالحكومة الديمقراطية تلائم الدول الصغرى، والأرستقراطية تليق بالمتوسطة، والملكية تناسب الدولة الكبرى" (نفسه، ك3- ص 116).

وبالإضافة إلى ذلك فقد حدثنا عن التوافق بين البيئة المعينة وبين شكل معين من أشكال الحكومات مسايراً فى ذلك مونتسكيو، "ففى كل بيئة - كما قال روسو - يمكن أن نعزوا إليها شكل الحكم الذى تجتذبه.. وأن نحدد نوع السكان الذين يجب أن يكونوا فيها" (نفسه، ف8- ص134).

وعلى أى حال فقد شغل روسو بالإجابة على السؤال الذى شغل كل فلاسفة السياسة من قبله، وهو أى الحكومات أفضل بصورة مطلقة ؟! وبدأ إجابته ببيان صعوبة هذا التساؤل ولا محدوديته، وعلى ذلك فضل أن يعطينا أبرز علامة على أصلح الحكومات على الإطلاق، وهى "أنه إذا تساوت جميع الظروف تكون الحكومة التى يتكاثر فى ظلها السكان ويعمرون البلاد دون وسائل خارجية أو التجنس أو إقامة مستعمرات، هى الأفضل بكل تأكيد، والحكومة التى يقل فى ظلها الشعب ويهلك تكون الأسوأ" (ك3- ف9- ص140).

حقاً إنها أعظم علامات أصلح الحكومات!!. وإنى لأعرف مقدماً أن اعتراضات كثيرة يمكن أن تثار على مقولة روسو وخاصة ممن ينادون بـ "تنظيم الأسرة" والحد من النسل. ولكن ليتأملوا كلمات روسو دون أن يتعللوا بالظروف السياسية والاقتصادية والاجتماعية التى استحدثناها بتكاسلنا وعدم الإطراد فى التقدم وفى السيطرة على الظروف الطبيعية والتى كانتا من أبرز سمات القرن الثامن عشر الذى يخاطبنا منه فيلسوفنا. ولقد كان هو نفسه يعرف أنه يضع معياراً صعباً، ولذلك فقد نادى قائلاً فى ختام ذلك الفصل: "أيها الماهرون فى التخطيط الآن يجئ دوركم، فاحسبوا وقدروا وقارنوا!!". فهل نحن فاعلون ؟!.

إن الغربيين قد فعلوا ونجحوا وتقدموا وعاشوا ديمقراطيتهم واستطاعت حكوماتهم أن تسد احتياجات مواطنيها رغم تزايدهم باستمرار، كما استطاع الشعب دائماً أن يزيد من إنتاجه عن طريق العلم الجاد النافع والتخطيط السليم والعمل المثمر الذى لا يتوقف.. فهل نحن فاعلون مثلما فعلوا !! أم سنظل نركز على أقل وسائل التغلب على مشاكلنا فعالية وهى الدعوة إلى التنظيم والتحديد للنسل!!!

وكما أعطانا روسو ذلك المعيار للحكم على أصلح الحكومات، أعطانا كذلك معياراً للنظر من خلاله إلى الشعوب وتقييم حركتها فى التاريخ حينما يقول فى عبارات عذبة جديرة بالتأمل "أن معظم الشعوب وكذلك الأفراد لا تكون طيعة إلا فى شبابها وتصبح مع التقدم فى السن غير قابلة للتقويم. ومتى استقرت العادات وتأصلت الأحكام المسبقة تصبح محاولة إصلاحها خطيرة وجهداً ضائعاً، بل إن الشعب لا يطيق المساس بأمراضه لتخليصه منها كأولئك المرضى الحمقى الجبناء الذين ترتعد فرائضهم لرؤية الطبيب" (العقد الاجتماعى- ك2- ف8- ص87).

إن روسو بهذه الكلمات يضع يدنا على أحد القوانين الهامة التى تنتمى لفلسفة التاريخ أكثر مما تنتمى إلى فلسفة السياسة، حيث إن الشعوب الشابة والتى تظل روحها كذلك، يظل عطاؤها الحضارى فياضاً

ومسيرتها مستمرة، بينما الشعوب التى تشعر بأنها قد تقدمت فى السن فإنها لا تقبل التجديد وتنفر من أى محاولة للإصلاح، ولنتذكر هنا فيلسوفنا العربى الفذ ابن خلدون، فقد سبق روسو فى التأكيد على ذلك واستخرج من خلاله نظريته فى أطوار الدولة وأوضح عوامل البقاء والفناء للدول والحضارات (أنظر: مقالنا عن "عصبية ابن خلدون" فى مجلة القاهرة القاهرية، العددان 28، 29).

ولقد ربط روسو بين شباب أى شعب وبين حبه الشديد لحريته وتمسكه بها، فالشعب "يستطيع أن يجعل من نفسه حراً طالما هو فى حالة الهمجية (الحالة الطبيعية)، ولكن لا تبقى قدرته على ذلك عندما تكون طاقة المدنية قد استنفدت. فالاضطرابات تستطيع عندئذ هدمه دون أن يكون فى مقدور الثورات تجديد حياته، وما إن تتحطم قيوده حتى يسقط بددا ولا يعود له وجود، ويكون عندئذ بحاجة إلى سيد وليس إلى محرر. أيتها الشعوب الحرة تذكرى هذه الحكمة: يمكن اكتساب الحرية، ولكن لا يمكن استردادها أبداً". (نفسه، ص88).

لقد كان روسو كسابقيه من فلاسفة التنوير، يعزف على وتر الحرية. ولا أغالى إن قلت إنه كان أكثرهم تحمساً لها ومناداة بها. ورغم الغرابة التى قد نجدها فى بعض أفكاره والتى ظن البعض أنها معادية لروح فلسفة التنوير، إلا أن لنا معياراً آخر للتقييم، فليس فيلسوفاً من قلد غيره من الفلاسفة وسار على درب غيره وقد كان روسو فيلسوفاً أصيلاً وليس مجرد كاتب من كتاب التنوير كما كان فولتير. لقد أراد أن يكون مختلفاً عن غيره، فلمس ببراعة بعض ما لم يلمسوه واستطاع أن يتخطى الأفكار الشائعة، ووسع من الدائرة التى دار فيها أقرانه ومعاصريه. فهو لم يهدم عالم القرن الثامن عشر إنما غير فقط مكان مركز ثقله كما قال أرنست كاسيرر **E. Cassirer** ومن هنا نستطيع القول إن روسو وهو يحاول تخطى الأفكار السائدة، قد استطاع أن يفتح أفاق عصر جديد فى الفلسفة السياسية كما قال جوتة **Goethe** ذلك

بحق، ففى الوقت الذى ارتفعت الأصوات فيه لمهاجمة روسو ووصفه بـ "الخائن" و بـ "العدو اللئيم" لفلسفة التنوير. قال عنه كانط **Kant** "أنه قد وضعنى فى الطريق المستقيم.. ومنه تعلمت احترام الطبيعة الإنسانية واعتبرت نفسى أقل فائدة من ذلك العامل العادى، واعتبرت أن فلسفتى لم تساعد البشر العاديين على إثبات حقوقهم". (أنظر:

Hassner P.: La Philosophie Politique de Kant, Paris, P.U.F., 1962, p. 89).

وليس من شك أن تغيير مركز الثقل الذى قام به روسو لا يتوقف فقط على ما مدحه كانط بالنظر إلى تحليل روسو للطبيعة الإنسانية ووقوفه بجانب الأفراد العاديين، بل إن أساس التغيير هو محاولته - كما قلنا من قبل - الربط بين الفردية والجماعية، أى إزالة الحواجز بين الفرد والمجتمع مع بقاء حرية الأفراد كاملة غير منقوصة. إن هذا الربط الذى كشف عنه سباين واعتبره من تأثير أفلاطون والفلسفات السياسية الكلاسيكية، والذى اعتبره شوفالييه ربطاً معقداً ومتناقضاً "يقود قارئ روسو من منحدر لوكى يتعلق بحك السلطة حتى العظم" (أى يدافع عن الحرية الفردية ضد استبداد الحكومات)، إلى منحدر هوبزى يعود فيه كل شئ للحكم المطلق، وترسم فيه سلفاً كل الانحرافات باتجاه الاستبدادية (أنظر: شوفالييه، تاريخ الفكر السياسى، ص 523). أقول إن هذا الربط رغم ذلك الهجوم عليه هو ما سنجده بعد ذلك لدى هيجل فى ربطه بين الوعى الذاتى (الحرية الذاتية للفرد) والوعى الموضوعى (الحرية الموضوعية للمجتمع)، وظهورهما معاً فى الكل الأخلاقى (الدولة). فعند هيجل ومذهبه المثالى تظهر أهمية روسو الكاملة وخصوصاً فى ذلك التمجيد للإرادة الجماعية والمشاركة فى الحياة العامة.

وعلى أى حال فإن أفكار روسو لم يتوقف تأثيرها على من جاء بعده من الفلاسفة الذين فهموا وقدروا ذلك الاتجاه الجديد الذى حاول فتح الطريق إليه. بل أنه قد حصل بعد وفاته على التكريم والمجد الذى لم

يجده فى حياته، فقد نشرت مؤلفاته كاملة فى جنيف عام 1782م. كما اندلعت الثورة الفرنسية عـام 1789 بتأثير فلاسفة التنوير وعلى رأسهم روسو، فهى كما جاء على لسان جافروش فى رواية البؤسـاء لهوجو **Hugo** "غلطة فولتير.. غلطة روسو". وقد عبر الشعب الفرنـسى عـن تقـديره لروسـو حيـنما طاف فى عام 1790م بتمثاله النصفى فى شوارع باريس بكل زهو وفخار.

ومنذ ذلك التاريخ لم يصبح روسو - كما كان يردد فى حياته- غريباً بين البشر بل أصبح أحدهم حينما وجدت أفكاره طريقها إلى قلوب وعقول الشعوب الأوروبية. وأصـبح روسـو - الـذى لم يجـد الصداقة فى حياته - صديقاً لكل الناس ولكل مثقـف محـب للحريـة وللمجتمـع عـلى مـر الأجيـال والعصور.

أهم مصادر الفصل السابع عشر

1. **جان جاك روسو:** فى العقد الاجتماعى، ترجمة ذوقان قرقوط، بيروت، دار القلم، بدون تاريخ.

2. **جان جاك روسو:** الاعترافات، ترجمة محمد بدر الدين خليل، القاهرة، مطبوعات كتابى، بدون تاريخ.

3. **جان جاك شوفالييه:** تاريخ الفكر السياسى، ترجمة د. محمد عرب، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1985م.

4. **جورج سباين:** تطور الفكر السياسى، الكتاب الرابع، ترجمة على إبراهيم السيد، دار المعارف بمصر، 1971م.

5. **جون لوك:** الحكومة المدنية، ترجمة محمود الكيال، نشر بالقاهرة، سلسلة اخترنا لك، رقم 81، بدون تاريخ.

6. **د. مصطفى النشار:** عصبية ابن خلدون، مجلة "القاهرة" القاهرية، العددان 28، 29 أغسطس 1985م.

7. **Aristotle: the politics, Eng. Tran. Ly Sinclair, Penguin Books, U.S.A., 1977.**

8. **Bloom: History of political philosophy, by 1., Straus, 2 ed., Chicago, 1972.**

9. **Hassaner P.: La philosphie politique de kant: Paris, P.U.F. 1962.**

10. **Hobbes: Leviathan, penguin Books, U.S.A. 1977.**



الفصل الثامن عشر

كانط.. و «نقد العقل»..



الفصل الثامن عشر

كانط.. و «نقد العقل»..

لا شك لدى أى مؤرخ أو دارس للفلسفة أن كانط **kant** هو أهم فلاسفة القرن الثامن عشر على الإطلاق، وواحد من أعظم الفلاسفة فى تاريخ الفكر البشرى. وقد اكتسب كانط تلك المكانة من أنه كان من الفلاسفة القلائل الذين وضعوا "العقل" تحت مجهر "النقد" وقد فعل ذلك فى عصر زاد فيه اعتزاز الناس والفلاسفة والعلماء بالعقل عن حدود المعقول!!!

ولا يظن أحد أن معنى ذلك أن كانط قد امتهن العقل أو حط من قدره، بل على العكس، فلقد كان ممن يعتزون بالعقل اعتزازاً شديداً فضلاً عن أنه كان رائداً من رواد فلسفة التنوير فى أوروبا فى عصره.

ولد كانط فى الثانى والعشرين من ابريل عام **1721**م بمدينة كونجسبرج بألمانيا وكان الإبن الرابع لوالده يوحنا جورج كانط. ويمكن النظر فى حياة إيمانويل كانط عبر ثلاث مراحل تطورت خلالها حياته وأفكاره.

أما المرحلة الأولى فهى مرحلة النشأة والتلمذة وأبرز معالمها أنه ولد فى أسرة متوسطة الحال تذكرنا بأسرة سقراط فيلسوف اليونان الشهير، فقد كان والده يوحنا يعمل سراجاً وكانت أمه آنار جينا روتر أبنة صانع من مدينة نوربرج. وقد نجح والده بكده وعرقه أن يوفر له ولأخوته حياة كريمة شريفة مكنت ايمانويل من أن ينشأ تحت تأثير والديه فى جو من الأخلاق القويمة والمثل العليا النبيلة والقيم الدينية الرفيعة.

وقد كان لأمه فيما يبدو الفضل الأكبر والتأثير الأعظم عليه وهذا ما عبر عنه فى قوله لأحد أصدقائه" أنا لا أنسى أمى ما حييت، فقد غرست أولى بذور الخير فى نفسى"، وقد تفتحت عيناه بصحبتها على جمال الطبيعة وحب المعرفة حيث كانت تصحبه باستمرار فى نزهات عديدة حول المدينة وطالما لفتت نظره إلى جمال الطبيعة والنظام البادى فى السماء وعلى الأرض.

وقد تلقى ايمانويل تعليمه الأولى فى مدرسة تابعة لمستشفى القديس جورج حيث تعلم خلال عامين مبادئ القراءة والكتابة والحساب وأصول الدين المسيحى. وانتقل بعد ذلك إلى كلية الملك فريدريك التى كان يديرها فرانز شولتز الذى كان رائدا من رواد مذهب التقوى، وقد درس فيها الصبى اللغة اللاتينية وأعجب بها وبثقافتها وتشرب من خلالها مذاهب القدماء وعلومهم وفنونهم أما الذى ضايقه فى هذه الكلية فهى الصورة المتزمتة التى كان يدرس بها الدين حيث كان اليوم الدراسى يفتتح ويختتم بالصلاة فى الكنيسة كما كانت الصلوات تقام فى كل حصة داخل الفصول!.

وقد تخرج كانط فى هذه المدرسة عام 1740 بعد أن توفيت أمه بثلاث سنوات، ولما تأثرت أحوال أبيه المادية بعد وفاتها تولى الإنفاق عليه خاله ريختر وكان اسكافيا ماهراً، وقد تمكن من أن يلتحق بكلية الملك ألبرت أو ما عرف بعد ذلك بجامعة كونجسبرج قبل أن يبلغ السابعة عشرة من عمره، وقد تخصص كانط فى الفلسفة وتلقى تعليمه على يد أستاذين كبيرين هما شولتس أستاذ علم اللاهوت، ومارتن كنوتزن أستاذ الرياضيات والفلسفة وقد تأثر بدروس الأخير لأنه كان يدرس لهم أصول فلسفة ليبنتز وكريستيان وولف **C.Wolff** مقارناً ذلك بمبادئ نيوتن الرياضية فى فلسفة الطبيعة، كما كان كنوتزن يشرح لهم علاقة الفلسفة بالعلم وكيف يؤثر كلاهما فى الآخر ويتأثر به.

وقد ظل كانط فى هذه الجامعة إلى أن توفى والده فى مارس من عام 1746، وقد تركها فى عام 1747م.

وبدأت بعد ذلك المرحلة الثانية من حياته حيث نعتقد أن هذا العام كان عام تحول كانط إلى الحياة العملية بعدما ترك الدراسة الجامعية ليشتغل بالتدريس ويمكن أن نطلق على هذه المرحلة، المرحلة العملية، حيث أضطر إلى أن يكسب قوت يومه بنفسه فعمل مدرساً ومربياً لأبناء بعض الأسر الأرستقراطية فى مختلف المدن الألمانية لمدة ثمانى سنوات عاد بعدها إلى مسقط رأسه عام 1754م واستطاع أن يقدم رسالته اللاتينية للحصول على درجة الدكتوراه فى ابريل عام 1755م وكان موضوعها "فى النار **De Igne** " وهى رسالة فى فلسفة الطبيعة، كما ألقى بحثه الشفوى حول "العرض المبسط والأساسى جداً للفلسفة". ومنذ ذلك التاريخ بدأ يتدرج فى الوظائف الجامعية، حيث عين محاضراً خارجيا بالجامعة وهو لا يزال فى الثالثة والثلاثين من عمره وكان أول ما شغل به فى هذه المحاضرات إلى جانب تدريسه للرياضيات والعلوم الطبيعية موضوع الجغرافيا الطبيعية وقد أجاد فيها وتوصل إلى بعض الاكتشافات التى اعتمد فى وضعها على استنباط بعض الحقائق الفلكية مستنداً إلى قانون الجاذبية.

ويتضح لنا من ذلك أن اهتمامات كانط فى هذه الفترة كانت علمية أكثر منها فلسفية حيث لم يكتف بهذه الاكتشافات العلمية، فقد أصبح بالإضافة إلى عمله الأكاديمى أميناً مساعدا للمكتبة وتولى بصفة خاصة الإشراف على مجموعة التاريخ الطبيعى مما مكنه من دراسة علم المعادن، وقد شغل كانط أيضاً فى هذه الفترة بنشر بعض مؤلفاته بعد تعرفه على صديقه كنتر **Kanter** الناشر. وبدأت مؤلفاته تنتشر وذاعت شهرته فعرضت عليه العديد من الجامعات أن يكون أحد أساتذتها ولكنه كان دائم الاعتذار مفضلاً البقاء فى مدينته آملاً فى أن يصبح أستاذا بجامعتها، وقد تم له ذلك حينما وافق الملك فريديريك الثانى على تعيينه أستاذاً للمنطق والميتافيزيقا بجامعة كونجسبرج عام 1770م.

ومن هنا تبدأ فى اعتقادنا المرحلة الثالثة من حياة كانط وهى ما

يمكن أن نطلق عليه مرحلة الأستاذية فى تطوره الفكرى، حيث بدأت مرحلة النضج الفكرى لفيلسوفنا التى تحددت فيها معالم فلسفته النقدية، فقد قدم أولى رسائله فى هذه المرحلة فى موضوع بعنوان " فى صور ومبادئ العالم المحسوس والعالم المعقول" وقد تحدث فيها عن طبيعة المكان وطبيعة الزمان بوصفهما صورتين قبليتين للقوة الحساسة فاعتبر أن المكان هو صورة الحواس الظاهرة وأن الزمان هو صورة الحس الباطن.

ورغم أنه كان قد لمع نجمه واشتهر شهرة واسعة المجال فى الفلسفة والعلم إلا أنه لم يتسرع فى اعلان تأملاته النهائية فى هذا الموضوع إلا بعد حوالى أحد عشر عاماً كاملة من هذا التاريخ حيث نشر " نقد العقل الخالص" للمرة الأولى عام 1781م. وقد أكتفى فى تلك الفترة باعداد محاضراته التى كان يلقيها على طلابه بالجامعة فى الفلسفة وعلم اللاهوت، تلك المحاضرات التى كانت تنير العقول وتأسر القلوب، والتى أكتسب من خلالها حب الشباب واحترامهم الفائق.

لقد نذر كانط حياته للعمل فلم يتزوج رغم أنه فكر فى الزواج، وفضل أن يعيش حياة الصداقة مع أصدقائه وبين الناس، وأشتهر فيلسوفنا بالنظام الدقيق فى حياته اليومية لدرجة دعت أحد الشعراء يقول "لا أظن أن ساعة كاتدرائية كونجسبرج الكبيرة تؤدى عملها بصورة أكثر انتظاماً ودقة من مواطنها كانط"!، فقد كان يستيقظ فيما بين الساعة الخامسة والسادسة صباحاً سواء فى الشتاء أو فى الصيف، ويبدأ فى تحضير محاضراته بين السادسة والسابعة صباحاً ليلقيها على تلاميذة حتى الساعة التاسعة أو العاشرة ثم يعود للعمل بمكتبه حتى الساعة الواحدة ظهراً حيث يحضر أصدقاؤه ليتناولوا طعام الغداء معه. وحينما تحين الساعة الرابعة يخرج ليتريض ساعة فى الطريق الذى أطلق عليه فيما بعد " نزهة الفيلسوف" ثم يعود ليعمل حتى الساعة العاشرة مساءً.

ولا شك أن هذا النظام الدقيق الذى فرضه كانط على نفسه ليتلاءم

مع أحواله الصحية وضعف بنيانه الجسمانى، وكان له تأثيره فى ذلك النظام وتلك الدقة التى عبر بها كانط عن فلسفته النقدية كما تبدو فى " نقد العقل الخالص" الذى وجهت إليه الكثير من سهام النقد خاصة من أنصار فلسفة ليبتنز وولف. وقد دعاه ذلك إلى أن يكتب عن أصول الفلسفة النقدية لديه فنشر كتابه "المقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصير علماً" عام 1783م. وبعد ذلك بثلاث سنوات تولى كانط آخر وأهم مناصبه الأكاديمية، حيث عين مديراً لجامعة كونجسبرج فاحتفل به أساتذتها وطلابها احتفالاً عظيماً.

وفى هذه الفترة ظل يواجه نقاده بالرد عليهم مرة وبمواصلة عمله النقدى مرات فأصدر كتابه " أسس ميتافيزيقا الأخلاق" عام 1785م الذى اعتبر بمثابة مقدمة لكتابه الأهم "نقد العقل العلمى" الذى نشره عام 1788م. وواصل أعماله النقدية الكبرى بكتابه " نقد ملكة الحكم" الذى نشره عام 1790م الذى خصصه للحديث عن الحكم الجمالى وشروط القيمة الجمالية والتمييز بين الفن الجميل والفن الجليل. ولم يتوقف فى كتاباته النقدية عند هذا الحد بل واصل هذا الاتجاه فى كتابه "الدين فى حدود العقل الخالص"، فرغم أنه لم يستخدم كلمة "نقد" فى عنوان هذا الكتاب إلا أنه تضمن نقده للدين، حيث أوضح فيه أن الدين يجب ألا يرتبط بالعواطف بل بالعقل، وأنه من الخطأ أن نعتقد أن الدين هو الضابط للأخلاق، فالأخلاق وحدها هى التى توصلنا إلى الدين، حيث أن القانون الأخلاقى يتفق مع إرادة الإله كما أن الأخلاق التى ينص عليها الدين تختلف عن الشعائر والعبادات الخارجية التى نتمسك بها.

وبالطبع فقد كانت هذه الآراء الكانطية فى تنقية العقيدة الدينية وفى الدعوة إلى تفسير الدين فى حدود العقل بمثابة الشرارة التى أشعلت النار فى الهشيم، فتحرك رجال الدين لاتخاذ الإجراءات ضد الفيلسوف وتوجيه اللوم إليه مما دعا كانط إلى إرسال خطاب للملك يوضح له فيه أنه لم يناقش أبداً ما جاء فى التوراة وفى العهد الجديد،

وأنه لم يكتب كتابه "الدين في حدود العقل" للقارئ العام بل لطلاب الجامعة كما أن ما فيه ليس تقويماً للدين المسيحي بل للدين الطبيعي وأنه يعتقد أن المسيحية تتفق ولا شك مع المبادئ الأخلاقية الخالصة التي يمليها العقل.

وقد ظل كانط في معاركة الفكرية تلك حتى بلغ الثانية والسبعين من عمره فاتخذ قراراً بأن يترك عمله الجامعي مختاراً وتم ذلك في عام 1897 بعد وداع حافل من أساتذة الجامعة ومن طلابها. ولم يتوقف فيلسوفنا رغم ذلك عن الكتابة، فقد نشر في عام 1803 أي قبل وفاته بعام واحد كتاباً "في التربية" كما أتم بعض أجزاء كتاب لم يكتمل أبداً عن كيفية الانتقال من الأسس الميتافيزيقية للعلم الطبيعي إلى علم الفيزياء.

وقد أشتد المرض على كانط بعد ذلك فبدأ يعاني من ضعف الذاكرة وضعف البصر حتى أصبح لا يقوى على القراءة والكتابة، ووافته المنية في الثاني عشر من فبراير عام 1804م لتنتهي بذلك حياته الحافلة بالعمل الجاد والعطاء العلمي المتواصل. وقد توافد أهالي مدينته جميعاً على منزله لوداعه الوداع الذي يليق به ودفن في المدفن الملحق بالجامعة التي أعطاها وقضى فيها معظم عمره، وقد نقل رفاته في عام 1904 أي بعد مائة عام من وفاته لتدفن تحت الأعمدة الخارجية لكاتدرائية كونجسبرج ونقش على قبره عبارته الشهيرة " شيئان يملآن نفسي إعجاباً، السماء المرصعة بالنجوم فوق رأسي والقانون الأخلاقي في قلبي".

كانت تلك أهم معالم حياة كانط وأبرز مراحل تطوره الفكرة. فماذا عن معالم فلسفته النقدية. وكيف نجح في وضع العقل تحت مجهر النقد ؟!

بداية لابد أن ندرك أن الفلسفة الغربية بعد بيكون وديكارت قد تطورت في اتجاهين أساسيين، أولهما: الاتجاه التجريبي الذي أعطى

للحواس قيمتها المعرفية وأقر الإستقراء التجريبى كمنهج للعلوم الطبيعية وقد تدعم هذا الاتجاه الذى بدأه بيكون فى فلسفات كل من توماس هوبز وجون لوك وديفيد هيوم وغيرهم من الفلاسفة الانجليز. وثانيهما: الاتجاه العقلى الذى أرسى دعائمه ديكارت وتطور على يد الكثيرين من تلاميذه والمعجبين بفلسفته من أمثال مالبرانش واسبينوزا وليبنتز وغيرهم.

ورغم الاختلاف فى الرأى بين أنصار الاتجاهين بل وبين أنصار كل اتجاه منهما، إلا أن القاسم المشترك الذى جمع فلاسفة هذا العصر فى القرنين السابع عشر والثامن عشر هو اعتزازهم الشديد بقيمة العقل وقيمة العلم، وإيمانهم الذى لا يتزعزع بأن التقدم الإنسانى مرهون بمدى تقدم المعرفة العقلية والعلمية.

وقد لاحظ كانط (الذى عاش فيما بين عامى 1724 و 1804م) على معاصريه أمرين هامين: أولهما: مغالاتهم فى الإعلاء من قدرة العقل حيث تصوروا أن بإمكان العقل الإنسانى أن يصل فى معارفه اليقينية إلى ما لانهاية له وأن بامكانه تجاوز هذا العالم المحسوس ليصل فى معارفه إلى ما وراء هذا العالم.

وثانيهما: إنهم نظروا إلى العالم الطبيعى على أنه عالم التغير والمادة المحسوسة فقط وأنه لا يشتمل على الكلى والضرورى وهما الصفتان اللتان تميزان المعرفة العقلية.

ولقد بذل كانط جهداً كبيراً فى كتابه "نقد العقل الخالص" فى بيان تهافت هذين الأمرين، وفى التأكيد على أن للعقل الإنسانى حدوداً ينبغى ألا يتجاوزها وإلا غاب اليقين وضاعت الحقيقة. ومن جانب آخر فقد أكد على أن العالم الطبيعى ليس كما يتصورة غالبية الفلاسفة العقليين خلوا من القوانين العقلية الضرورية والكلية، بل أنه – فى نظر كانط- ملئ بهذه القوانين التى يقع على العقل مهمة اكتشافها.

ولقد كان السؤال الذى كثيراً ما راود كانط وجعله يقدم فلسفته

النقدية التى غيرت وجه الفلسفة فى العصر الحديث ووضعت العقل لأول مرة تحت مجهر النقد، لقد كان السؤال هو: إلى أى حد يمكن أن نثق فى العقل ونطمئن إلى قدرته فى الوصول إلى يقين يشبه اليقين العلمى فى المعارف الرياضية والفيزيائية؟!

وبالطبع فإن كانط لم يسأل هذا السؤال إلا بعد أن لاحظ أن هذه العلوم قد تقدمت ووصلت إلى حد كبير من اليقين المصحوب بالأدلة العقلية والتجريبية، بينما وجد أن الفلسفة لا تزال فى مكانها لم تتقدم خطوة إلى الأمام وخاصة فى مجال بحث القضايا الميتافيزيقية من أمثال قضية وجود الله، ومعنى النفس ومصيرها.. الخ.

تلك القضايا التى يتناقش حولها الفلاسفة ويختلفون فى الرأى دون أن يصلوا إلى حل واضح لها، ودون أن يتقدموا فيها خطوة إلى الأمام.

ولم يكن أمامه بعد أن لاحظ مأزق الفلسفة وتقدم العلوم إلا أن يضع العقل ومعارفه تحت مجهر البحث الدقيق لعله يصل إلى إجابة واضحة عن ذلك السؤال. وبالطبع فإن العقل هنا هو الذى يمتحن العقل، أى أن العقل عند كانط هو الذى سيضع حدوداً لمعرفته عن طريق وضع الضوابط والشروط التى تمكنه من الوصول إلى معارف يقينية وتبعده عن الشطط.

إن الإجابة على التساؤل السابق تتطلب أولاً أن نحدد كيف تم التطور فى العلوم أو بمعنى آخر نحدد شروط المعرفة العلمية الصحيحة، وإذا ما تم لنا هذا يمكننا بعد ذلك أن ننظر فى المعرفة الفلسفية محاولين حدها بهذه الشروط مع الآخذ فى الاعتبار تميز المعرفة الفلسفية عن المعرفة العلمية.

تحليل المعرفة العلمية:

لقد كان من المتعارف عليه قبل كانط النظر إلى قضايا الرياضيات على أنها قضايا تحليلية بمعنى أن محمولها مجرد تحليل لموضوعها ولا يضيف إليه أى جديد، مثلما نقول إن 4=2+2 أو إن المثلث شكل هندسى

محاط بثلاثة أضلاع بينما كان ينظر إلى قضايا العلوم الطبيعية على أنها قضايا تأليفية أى يضيف محمولها جديداً إلى موضوعها، مثلما نقول إن المعادن تتمدد بالحرارة أو ان الصين أكبر دولة فى العالم من حيث عدد سكانها، فأمثال هذه القضايا التحليلية التى نجد أن محمولها متضمن أصلاً فى موضوعها.

ولكن كانط رفض هذا التقسيم التقليدى لقضايا العلوم، كما رفض ذلك التمييز التقليدى بين نوعى القضية المنطقية فى تطبيقها على العلوم الرياضية والطبيعية، وأكد فى تحليله أن القضايا العلمية سواء كانت رياضية أو طبيعية إنما هى قضايا تجمع بين خصائص القضية التحليلية وخصائص القضية التأليفية معاً.

فإذا كانت الأولى تمتاز بأنها قضايا أولية أى أنها نابعة من العقل أساساً وأن صدقها صدق أولى عقلى لا يحتاج المرء فيه إلى الرجوع إلى الواقع أو الإحتكام إلى التجربة، وإن كانت الثانية تمتاز بأنها قضايا بعدية أى أنها تعتمد فى صدقها على النظر فى الواقع والاحتكام إلى التجربة الحسية أو المعملية، فإن القضايا العلمية عموماً فى نظر كانط تعتبر قضايا أولية - تأليفية فى وقت واحد.

وقد أكد كانط وجهة نظره هذه بتحليل قضايا الرياضيات وتحليل قضايا الطبيعيات، فلو أخذنا القضايا الرياضية مثلاً لوجدنا أن فيها عنصراً "تأليفياً" واضحا بالإضافة إلى طابعها "الأولانى"، فيقين القضية الحسابية 7+5=12 لا يعتمد على تحليل مفاهيم 7، 5 والإضافة (+) والمساواة (=) فقط، بل يعتمد على ما يتطلب تحليلاً عقلياً تصورياً. وكذلك الحال فى المعرفة الهندسية، فهى تعتمد فى نهاية الأمر ليس على تحليل مفاهيم المثلث والمستقيم وما إليها وإنما على " التأليف" والبناء سواء التأليف والبناء الذى يتم على الورق أو ذلك الذى يتم فى مخيلة عالم الهندسة بين الأشكال الهندسية.

أما إذا نظرنا إلى قضايا العلوم الطبيعية فسنجد أنها أيضاً تتضمن

إلى جانب "التأليف"، الجانب "الأولانى" وليس التحليلى، فقضية مثل" جميع الأجسام ثقيلة" قضية "أولانية" أى يصدقها العقل قبل الاحتكام إلى التجربة ومع ذلك فهى تأليفية وليست تحليلية لأننا مهما حللنا مفهوم الجسم لن نجد فيه مفهوم الثقل الذى يقرره المحمول فى تلك القضية.

وعلى ذلك، فلقد اعتبر كانط أن التقدم الذى حققته العلوم الرياضية والعلوم الطبيعية إنما كان مرجعة إلى ذلك النوع من "التأليف الأولانى" الذى اعتبره سمه القضايا العلمية عموماً، وقصد به كما رأينا أن القضايا العلمية ليست أولية عقلية فقط كما أنها ليست تأليفية تجريبية فقط. فلو أنها كانت أولية عقلية فقط لأصبحت قضايا شبيهة بالقضايا الفلسفية ولأصبح الجميع عاجزاً عن التفرقة بين الأحكام العلمية وبين أحلام الفلاسفة وشطحاتهم الفكرية التى تعتمد على العقل فقط وعلى تجاوزاته لعالم الواقع والتجربة. ولو أنها تأليفية تجريبية فقط لوقف العلم عاجزا عن التقدم لأنه فى هذه الحالة سيصبح عبداً للتجربة العلمية محبوساً داخل أسوارها، ولن يستطيع العالم آنذاك الإنطلاق فى غزواته لمناطق جديدة ومن ثم تتوقف ابداعاته وتقتل طموحاته نحو كشف الجديد.

لقد اكتشف كانط إذن أن الأحكام "الأولانية التأليفية" موجودة فى العلوم بمختلف فروعها لأنه لا يوجد علم فى نظره إلا إذا اتصفت قوانينه بالضرورة والشمولية (أى الكلية) وهذه سمة المعرفة العقلية الأولية. وإلا إذا أمكن التيقن من صحة هذه القوانين بانطباقها على الواقع وقبولها للتجربة وهذه هى سمة المعرفة الحسية التجريبية التأليفية. كما اكتشف كانط فى ذات الوقت أن هذا الجمع بين ما هو أولى أو أولانى وبين ماهو تأليفى هو سبب التقدم العلمى وسر الانتصارات التى يحققها العلم يوما بعد يوم والتى من شأنها الإسهام فى ارتقاء الإنسان ورفاهيته.

وإذا كان ذلك كذلك بالنسبة للعلوم، فهل يمكن للفلسفة أن تتوقف

عن التخيلات العقلية والميتافيزيقية بما ينتج عنها من تناقضات ومن اختلاف فى الآراء والرؤى بين الفلاسفة، وأن تقدم معرفة يقينية مفيدة للإنسان؟!

نقد الفلسفات السابقة، وشروط "الفلسفة المشروعة"

إن هذا ما سيقدمه كانط فى فلسفته النقدية التى تحاول وضع الحدود أمام العقل لكى لا يتجاوز نطاقه وليظل فى آرائه وأحكامه مقيداً بالتجربة حتى لا يشطح بنا فى عالم من الرؤى والخيالات التى لا سبيل إلى تحقيقها أو الاستفادة منها على أرض الواقع.

ولقد وجد كانط أن فشل الفلسفات السابقة إنما كان سببه الأول هو أنها قدمت آراء ومذاهب لا تقبل المراجعة ولا التحقيق فى دنيا الواقع الذى يعيشه معظم الناس، وذلك لأن الفلاسفة قد اعتادوا على أن لايعبأوا بمتطلبات الواقع أو الاحتكام إليه.

وإذا ما أردنا للفلسفة أن تتقدم وأن تشارك فى دنيا الناس بتعميق نظرتهم للوجود وللحياة فلابد أن يلتزم الفيلسوف بحدود هذا الوجود الواقعى الذى أسماه كانط "عالم التجربة" أو "عالم الظواهر".

فلقد ميز كانط بين عالمين، عالم التجربة أو "عالم الظواهر" وهو العالم الذى ينبغى للفيلسوف أن يتقيد بحدوده وأن يعمل كل أدواته المعرفية للتعرف عليه وفهمه ووضع نتائج محدده لهذه المعرفة. "وعالم الشئ فى ذاته" وهو عالم مقابل للعالم الأول، إنه ذلك العالم الذى يشتمل على ما وراء هذا العالم الطبيعى. ويتضمن كل ما ينأى بنا عن المعرفة الدقيقة. وأنه ذلك العالم الممتلئ بالموضوعات التى كثيراً ما تناقش حولها الفلاسفة دون أن يصلوا إلى شئ واضح بشأنها مثل موضوع وجود الله، ووجود النفس وطبيعتها ومصيرها... الخ.

وهذه هى موضوعات الفلسفة الميتافيزيقية التقليدية التى رأى كانط استحالة أن يصل الفلاسفة إلى يقين بصددها لأنهم وببساطة لا يستطيعون أن يلتقوا بالله فى حياتهم وفى تجربتهم الحسية على نحو

ما يلتقون بأى ظاهرة من الظواهر فى هذا العالم. كما أن أحدهم لن يستطيع مطلقاً أن يجزم بأنه عرف بصورة مباشرة ما يسمى بالنفس، كما لا يستطيع أن يجزم بشئ قاطع حول مصيرها أو حول خلودها .. الخ.

لقد طالب كانط الفلاسفة بأن يكفوا عن البحث النظرى فى هذه الموضوعات وأن لا يتجرأوا على الخوض فى "عالم الأشياء فى ذاتها"، وليس معنى ذلك أن كانط يتخذ موقفاً سلبياً من هذه الموضوعات لأنه كما سنرى جعلها من مسلمات" العقل العملى" وكان هو نفسه مؤمناً شديد الإيمان بوجود الله وبوجود النفس .. الخ كل ماهنالك أنه أراد أن يضع حدوداً للعقل الإنسانى حتى لا يتجاوزها ويخوض فيما لا يستطيع الوصول بصدده إلى أى يقين.

لقد أراد كانط إذن أن يجعل ميدان البحث الفلسفى كميدان البحث العلمى هو "عالم الظواهر"، وإذا ما التزم الفلاسفة بذلك فإنهم سيقدمون فى نظرة الفلسفة أوالميتافيزيقا المشروعة التى تتقيد بحدود العالم الطبيعى والتجربة الإنسانية فيه، ولعل السؤال الذى يراودنا الآن هو: كيف نصل إلى هذه المعرفة الفلسفية المشروعة فى إطار "عالم الظواهر" وبم تتميز هذه المعرفة عن المعرفة العلمية؟!

لكى يجيبنا كانط على ذلك السؤال ميز فى العقل الإنسانى بين نمطين من التفكير أولهما: التفكير الذى يقيد نفسه بحدود "عالم الظواهر" ولا يتعدى حدوده ويقوم بهذا النوع من التفكير ملكة "الذهن أو الفهم" من العقل الإنسانى، وثانيهما: التفكير الذى يتعدى تلك الحدود ويتطاول على "عالم الأشياء فى ذاتها" ويقوم بهذا النوع من التفكير "العقل ذاته" أو ما يسمية كانط أحياناً بـ " العقل السوفسطائى".

وقد قصد من هذا التمييز بيان الفرق بين الميتافيزيقا أو الفلسفة المشروعة، وبين الميتافيزيقا غير المشروعة، فالفلسفة المشروعة هى ناتج

"الفهم" الذى نتوصل إليه بأذهاننا لعالمنا هذا أو على الأقل لما يتبدى لنا من هذا العالم، أما الفلسفة غير المشروعة وهى التى انتقدها كانط فهى نتيجة حدوس "العقل" عن "عالم الأشياء فى ذاتها" وهو عالم خارج هذا العالم الطبيعى ولا يقع بأى حال تحت خبرتنا الحسية ومن ثم فلا يمكن التيقن من صحة تلك الحدوس "أو "التأملات" أو بالأحرى "الشطحات" التى يقدمها "العقل" بصدده.

وإذا ما استبعدنا "الميتافيزيقا غير المشروعة" وركزنا انتباهنا حول الميتافيزيقا أو الفلسفة المشروعة" وتساءلنا: كيف نصل إليها وما هى شروطها وحدودها ؟! لأجابنا كانط بأن نقطة البدء فى هذه الفلسفة بعد أن يتعهد الفيلسوف بالالتزام بحدود "عالم الظواهر" ولا يحاول تخطيه إلى ما ورائه، هى أن ندرك حقيقة هامة أكدها فيلسوفنا ويؤمن بها وهى أن "الموضوعات لكى تعرف لنا فلابد أن تدخل فى إطار التصورات والمبادئ التى تملكها أذهاننا". أى أن معرفتنا بالعالم الخارجى عالم الظواهر لا تتم إلا إذا استطعنا أن نلملم شتات الأشياء وأن نفرض عليها النظام والوحدة بفضل ما لدى أذهاننا من تصورات ومبادئ نطلق عليها اسم "المقولات".

إن هذه الحقيقة السابقة التى يؤمن بها كانط ويطالبنا بالاعتقاد فيها هى - على حد تعبيره - بمثابة ثورة فى تاريخ الفلسفة شبيهة بالثورة الكوبرنيقية فى تاريخ العلم الطبيعى، وذلك لأن الفلاسفة فيما قبله كانوا يرون أن الموضوعات الخارجية لها وجودها المستقل عن أذهاننا التى تعرفها، وأن المعرفة بهذه الموضوعات إنما هى مجرد محاكاة سلبية لها، بينما يرى كانط عكس ذلك تماماً حيث يؤكد أن تلك الموضوعات حينما تعرف من قبلنا فإنها لا يكون لها وجودها المستقل، بل تكون موجودة بحسب ما عرفناه منها وعنها.

فالمعرفة الإنسانية - فى نظر كانط - بمثابة شرط لوجود تلك الأشياء الخارجية، كما أن تلك الأشياء وما يبدو لنا منها هى حدود تلك المعرفة.

وإذا ما أدركنا الأمرين السابقين لأمكننا أن نتساءل عن كيفية الوصول إلى معرفة يقينية شبيهة بالمعرفة العلمية بعالم الظواهر الذى يمثل المجال المتاح أمام ملكة "الفهم" الإنسانية ؟

إن هذه المعرفة المشروعة تتم بواسطة ملكة "الفهم" التى تفرز المقولات أو المبادئ العقلية التى هى أشبه بالوعاء الذى تنتظم داخله الأشياء الخارجية المدركة عن طريق الحواس. وبمساعدة ملكة هامة أخرى يطلق عليها كانط "الحساسية الخالصة" وهى ملكة وسط بين الحواس الخمس التى ندرك بواسطتها الأشياء بطريقة حسية مباشرة وبين ملكة الفهم أو الذهن الذى يبدع المقولات والمبادئ العقلية التى تنتظم بداخلها إدراكاتنا الحسية عن تلك الأشياء.

إن هذه الملكة ملكة "الحساسية الخالصة" إنما يقتصر دورها على إدراك صورتى "المكان" و "الزمان". وإذا ما تساءلنا عن السبب الذى جعل كانط يبتدع الحديث عن هذه الملكة وأن ينسب لها هذا الدور الهام فى عملية المعرفة، لكانت الإجابة أنه أراد أن يبعدنا عن مذهبين اثنين تحدثاً من قبل عن طبيعة المكان وطبيعة الزمان"، هما المذهب العقلى المتطرف والمذهب الحسى، فأنصار العقل كانوا يعتبرون أن المكان والزمان إنما هى تصورات عقلية مجردة بينما كان أنصار المذهب الحسى يرون أنهما أشياء كالأشياء الحسية الموجودة فى الطبيعة. أما كانط فقد رأى أنهما ليسا مجرد تصورات عقلية مجردة مقطوعة الصلة بعالم الحس والتجربة كما أنهما ليسا أشياء حسية قائمة فى الطبيعة، بل هما صورتان أولانيتان لا هما بالحسيين الخالصين ولا بالعقليين الخالصين. فلهما السمة العقلية حيث إنهما "أولانيان" ولهما السمة التجريبية لأنهما تتعلقان بإدراك الكيفية التى نعرف بها كل ما فى العالم المحسوس.

إن ما يريد كانط قوله ببساطة هو أننا بهذه "الحساسية الخالصة" - التى هى أقرب ما يكون إلى نوع من الحدس الحسى أن الحدس المتعلق بالعالم المحسوس وبأشيائه الحسية - ندرك "المكان" و "الزمان"

باعتبارهما صورتين أولانيتين حسيتين ضروريتين للمعرفة الإنسانية، فالمكان صورة أولية لإدراك مواضع الأشياء وتجاورها، أما الزمان فهو صورة أولية لإدراك تعاقب الأشياء الناجم عن شعورنا أو إحساسنا بأن ظاهرة ما تأتى سابقة أولاً حقة بالنسبة لظاهرة أخرى.

وإذا تم لنا جمع شتات الإحساسات المشتتة المبعثرة، المبهمة الغامضة المضطربة كالألوان والطعوم والأحجام والدوائر التى تقدمها لنا حواسنا عن الأشياء والموضوعات الخارجية ووضعها فى إطار "المكان" و "الزمان" اللذين تم فيهما إدراك هذه الإحساسات المبعثرة، كان بإمكاننا بعد ذلك أن ننظم هذه المادة المعرفية باستخدام مقولاتنا الذهنية "مثل مقولات الوحدة والكثرة، ومقولة العلية أو السببية وغيرها من المقولات أو المبادئ التى لا يمكن أن تتم معرفة إنسانية يقينية إلا باستخدامها ووضع كل خبراتنا الحسية السابقة حول الظواهر فى إطارها. إن "المقولات" إذن هى الأطر العقلية التى نؤطر كل معارفنا الحسية والحقيقة المحدودة بزمان ومكان معينين فى إطارها.

والحقيقة أننا فى نظر كانط لا نستطيع أن نفكر بدون هذه المقولات التى بفضلها ندخل على شتات الإحساسات التى جمعناها بواسطة الحواس نظاماً ووحدة واتساقاً، فالإحساسات مجرد انفعالات نحس بها حينما نتصل بالأشياء من خلال الحواس، أما الفكر فلابد أن يكون فاعلاً أى لابد له أن يفرض من الوحدة والنظام من خلال مقولات الذهن على تلك الانفعالات، فتصبح معرفتنا بالأشياء معرفة دقيقة، مترابطة الأجزاء متسقة غير متناقضة.

وهذا هو كل ما يطلبه كانط فى "الفلسفة المشروعة"، إنها فلسفة تصب جل اهتمامها على تفسير "عالم الظواهر" وفهمه باستخدام "مقولات" الذهن وفى حدود صورتى "المكان" و "الزمان".

وإذا ما فعل الفلاسفة ذلك لأدركوا حقيقة عالم الظواهر الذى يدعوه كانط عالم الأشياء كما تبدو لنا.

وفرق كبير بين "عالم الأشياء فى ذاتها" الذى حذرنا كانط من أن نخوض فيه وأن نبحث عن يقين حوله، وبين "عالم الأشياء كما تبدو لنا" فهو العالم الذى نبنيه من خلال معرفتنا التى تبدأ بإحساسات مشوشة مبعثرة نفرض عليها النظام والوحدة من خلال صورتى "المكان" و "الزمان" و "المقولات" الذهنية التى تحول الشتات إلى وحدة، وتحول الفوضى إلى نظام، إنه عالم الظواهر أو عالم التجربة المؤطرة بالإطارات العقلية أو عالم التجربة المعقولة إذا ما جاز التعبير.

ولنلاحظ هنا كيف تجمع معرفتنا بهذا العالم بين "الأولانية" و "التأليفية" وهما خاصيتا المعرفة اليقينية العلمية اللتين أحرز من خلال الجمع بينهما العلم تقدمه وانتصاراته. وهكذا يمكن للفلسفة أن تقوم بنفس الدور إذا ما التزمنا بالإطار العام لعالم التجربة أو عالم الظواهر المؤطر بصورتى المكان والزمان وبشروط المعرفة التى حددها كانط وهى مزيج من الخبرة الحسية والمقولات العقلية.

مسلمات العقل العملى:

إن التمييز الكانطى السابق بين "عالم الأشياء فى ذاتها" وعالم الأشياء كما تبدو لنا، وقصر كانط البحث الفلسفى على العالم الثانى دون الأول يثير سؤالاً ضرورياً: هل أصبح محرماً على الإنسان أن يبحث فيما وراء هذا العالم، أو بمعنى آخر هل لم يعد من حق الفيلسوف أن يبحث فى العالم الأول "عالم الأشياء فى ذاتها" ؟!.

لكى يجيبنا كانط على هذا السؤال ميز بين "العقل النظرى" وبين "العقل العملى".

وحدد مهمة العقل النظرى بالحدود التى عرفناها فيما سبق حتى يحد من شطحاته وتخيلاته ومن جرأته على تناول الموضوعات الماورائية (الأشياء فى ذاتها) أما العقل العملى فقد جعل مهمته التسليم بهذه الموضوعات أى التسليم بوجود الله، وبوجود النفس وبخلودها.

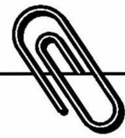
فالإنسان فى نظر كانط لا يمكنه أن يعيش حياته السوية إلا إذا أمن بمجموعة من المبادئ والقيم التى تهديه إلى السلوك الأخلاقى القويم، وهذه الحياة الأخلاقية القويمة إنما تقتضى أن يسلم كل منا بوجود اللـه وبوجود النفس وبأن ثمة حياة أخرى بعد هذه الحياة سيلقى فيها الإنسان الثواب أو العقاب.

ومن ثم فإن كانط نقل هذه الموضوعات من موضوعات للتفكير العقلى النظرى إلى موضوعات ينبغى للإنسان أن يسلم بها تسليماً وأن يؤمن بها إيماناً قلبياً. وذلك لسببين، الأول أنه مهما تناقش الفلاسفة حول هذه الموضوعات فلن يصلوا بصددها إلى أى يقين سواء بإثبات وجودها أو بنفيه كما أشرنا من قبل، فحجج من يؤمنون باللـه وبوجوده وبالنفس وبتميزها عن الجسم وبخلودها، يرادفها حجج من ينكرون هذا الوجود !

أما السبب الثانى فهو أننا نحتاج فى حياتنا الأخلاقية العملية إلى الاعتقاد فى وجود اللـه ووجود النفس. ومن ثم فإن علينا أن نؤمن بهذه الحقائق ونسلم بها تسليماً يفرضه علينا العقل العملى الذى ندير به حياتنا العملية والأخلاقية.

أهم مصادر الفصل الثامن عشر

- **د. عثمان أمين:** رواد المثالية في الفلسفة الغربية، دار المعارف بالقاهرة، 1967م.
- **د. نازلي إسماعيل حسين:** مقدمة ترجمتها العربية لكتاب كانط "مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصير علماً"، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، القاهرة 1968م.
- **د. يحيى هويدي:** قصة الفلسفة الغربية، دار الثقافة للنشر والتوزيع بالقاهرة.
- **د. محمد ثابت الفندي:** مع الفيلسوف، دار النهضة العربية، بيروت 1974م.
- **د. محمود فهمي زيدان:** كانط وفلسفته النظرية، دار المعارف بالقاهرة، 1979م.
- **يوسف كرم:** تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف بالقاهرة، 1962م.
- **كانط:** تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة د. عبد الغفار مكاوي، مراجعة د. عبد الرحمن بدوي، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة 1965م.



الفصل التاسع عشر

هيجل .. و «عقلانية التاريخ »



الفصل التاسع عشر

هيجل... و «عقلانية التاريخ »

لاشك أننا مع هيجل (1770-1831م) سنكون - على حد تعبير كروتشه - فى حضرة آخر عبقرية نظرية فى تاريخ الفلسفة، عبقرية صارعت عبقريات أفلاطون وأرسطو وديكارت وكانط.. إذ لم يظهر بعده سوى مواهب صغرى كان أصحابها مجرد أتباع ولم يكن لهم - فى رأى كروتشه - كبير شأن.

ولقد أجمل زكريا إبراهيم فى مؤلفه عن هيجل اختلاف الآراء حول فلسفته فقال "قال عنه قوم أنه" الفلسفة بلحمها ودمها، ولكن قوماً آخرين أطلقوا عليه "القاتل الحقيقى للفلسفة" وأعلن البعض أنه فيلسوف الفلاسفة أو الفيلسوف بألف ولام التعريف، ولكن البعض الآخر لم يشأ أن يعده أكثر من مجرد عالم لاهوتى ! وقال عنه كير كجارد أنه الفيلسوف الذى جرؤ على وضع "الفلسفة" فوق مستوى "الدين"، ولكن البعض لم يجدوا فى كل مذهبه سوى مجرد صورة مقنعة من صور "الفلسفة المسيحية" ! وذهب قوم إلى أنه كان صاحب أكبر مذهب إيقانى أو أعظم فلسفة إيجابية، بينما زعم شلنج أنه لم يستطع أن يقدم للناس سوى مجرد فلسفة سلبية !"... وقال البعض إن فلسفته كانت هى الأصل الذى صدرت عنه شتى النزعات الشيوعية والإلحادية المحدثة، بينما أعلن البعض الآخر أنه لم يكن سوى مفكر بورجوازى بروتستانتى. وأعلى قوم من شأن فلسفته فقالوا أنه أعظم مفكر أثر على مجرى التفكير الغربى فى القرنين التاسع عشر والعشرين بينما حاول قوم آخرون أن ينتقصوا من قيمته الفكرية فقالوا أن كل مذهبه لم يكن أكثر من "عربدة فكرية" سرعان ما أطاح بها تقدم الفكر العلمى فى القرن

العشرين !"[1].

وكل ذلك الاختلاف يؤكد بالطبع مقولة كروتشة الأولى عن عبقرية هيجل الفلسفية التى تفجر من خلال التأثر بها سواء بالإيجاب أو سلباً كل التيارات الفلسفية فى عصرنا الحالى من الماركسية إلى الوجودية إلى البراجماتية والتحليلية، ففلاسفة هذه التيارات المتباينة نشأت أول ما نشأت من اختلافها مع هيجل، فكلهم خرجوا من عباءة هيجل بلا شك.

وإذا كان ذلك كذلك بالنسبة لمكانة هيجل الفلسفية عموماً فى تاريخ الفلسفة. فإننا سنركز فى هذه العجالة على أخص خصائص فلسفته إنها فلسفته فى التاريخ فهو واحد من أهم الفلاسفة الذين ارتبطت بهم فلسفة التاريخ. فعلى الرغم من أننا لا نوافق على الكثير من آراء هيجل الجزئية بصدد تفسيرة للحضارات المختلفة ورأيه فيها، إلا أننا مع ذلك لا نملك إلا احترام جرأة هيجل وقدرته البديعة على الكشف عن جوهر جديد للتاريخ فلا شك أننا معه فى أن الفكر هو أساس التاريخ، فالتاريخ ليس إلا تاريخاً للوعى وتطور الوعى هو بمثابة تطور للتاريخ والشعوب غير الواعية لا نستطيع أن نقول عنها أنها شعوب حرة فالحرية لا يملكها إلا من يعيها ويعى أهميتها ويعى أنها فى الوعى بها. والوعى بها لا يكون إلا من خلال العقل لأن العقل جوهر التاريخ وجوهر الإنسان على حد سواء.

بذل هيجل جهداً فى توضيح ما يعنيه بفلسفة التاريخ حينما هاجم الكثيرون هذا النوع من الدراسة على أساس أن الفيلسوف يأتى معه بآراء ومقولات فلسفية مسبقة ويرغم الأحداث والأعمال والظواهر التاريخية على الدخول فى هذه الأفكار والمقولات الجاهزة المعدة مسبقاً، ولقد رد هيجل على هؤلاء محدداً ما يقصده بالنظرة الفلسفية

(1) أنظر: زكريا إبراهيم: هيجل أو المثالية المطلقة، دار مكتبة مصر للطباعة والنشر، القاهرة 1970م، ص 15-16.

للتاريخ أو فلسفة التاريخ على أسس هى:

أولا: إن فيلسوف التاريخ لا يزاحم المؤرخ التجريبى فى البحث عن الوقائع التاريخية وجمع المعلومات والمادة التاريخية كالوثائق وما إليها، بل إن الفيلسوف لا ينشغل بمثل هذا، إنما هو يفسر التاريخ بوصفه تجلياً لحركة الروح العاقلة فى الزمان.

ثانيا: إن الفكرة الوحيدة التى تجلبها الفلسفة معها وهى تدرس التاريخ - فى نظر هيجل - هى الفكرة البسيطة عن العقل والتى تقول: "إن العقل يسيطر على العالم، وإن تاريخ العالم يتمثل أمامنا بوصفه مساراً عقلياً".

والواقع أن العقل يحتل مكانة مركزية فى فلسفة هيجل، ففلسفته بأقسامها الثلاثة لا تدرس إلا موضوعاً واحداً هو العقل فى مجالات مختلفة: العقل الخالص فى المنطق، العقل فى حالة اغتراب عن نفسه فى الطبيعة والعقل حين يعود إلى نفسه فى فلسفة الروح[1].

ومن ثم فالعقل هو جوهر الطبيعة كما أنه جوهر التاريخ، وإذا كان يبدأ فلسفته للتاريخ بدون برهنة على أن العقل هو جوهر التاريخ فإنه قد برر كيف أن العقل هو الطبيعة فقال: إن الطبيعة تتبدى أمامنا فى عدد لا حصر له من الظواهر والصور الفردية، ونحن نشعر بالحاجة إلى وحدة وسط هذا التنوع الهائل وهذه الوحدة تتبدى فى العنصر الكلى الكامن وراء التنوع فالأنواع أو الكليات هى كل ما يشكل العقل فى الطبيعة وهذا الكلى هو الحقيقة وهو الماهية ولا يمكن للحواس أن تدركه فهو لا يرى ولا يسمع لأن وجوده من أجل العقل فحسب.. فالطبيعة بناء على هذا هى نوع من الفكر لكن لا كالفكر الإنسانى بل هى نسق من الفكر اللاواعى أو على حد تعبير شلنج أنها عقل أصيب بالتحجر.

(1) أنظر فى هذا بالتفصيل ما كتبه د. إمام عبد الفتاح فى كتابه "المنهج الجدلى عند هيجل" طبعة دار المعارف بمصر، 1969م، ص 21 وما بعدها.

ثالثا: إذن العقل جوهر التاريخ كما هو جوهر الطبيعة مع فارق هام هو أن العقل الذى يحكم التاريخ هو عقل واع بذاته أعنى هو العقل البشرى. أما حركة نظام الشمس فهى تتم وفقاً لقوانين هى العقل الكامن فى ظواهر الطبيعة لكن لا الشمس ولا الكواكب التى تدور حولها وفقاً لهذه القوانين يمكن أن ينسب إليها أى ضرب من ضروب الوعى[1].

رابعا: ولا يعنى القول بالعقل كجوهر التاريخ أننا نقحم أفكاراً فلسفية على علم التاريخ. بل إن هذا – فى نظر هيجل – نتيجة مستخلصة من التاريخ نفسه فتاريخ العالم كان تطوره مساراً عقلياً وأن التاريخ يشكل المجرى العقلى الضرورى لروح العالم.

فهيجل نفسه قد حذر من اختراع أفكار قبلية وحشرها فى وثائق الماضى وحذر أيضاً من الروايات الخرافية التى تنتشر انتشاراً واسع المدى بين الناس لكنها لا تعد مع ذلك جزءاً من التاريخ ومن أمثال هذه الروايات كما يقول هيجل ما يرويه اليهود عن أنفسهم من أنهم شعب مختار تعلم من الله بطريقة مباشرة ومنحه الله بصيرة كاملة وحكمة ومعرفة تامة بجميع قوانين الطبيعة والروح.

ولكن يمكننا أن نتساءل هنا من أين أتى هيجل بهذه الفكرة إلى التاريخ هل هى فكرة جديدة اخترعها ويريد تطبيقها فى التاريخ أم أنها قديمة استقاها هيجل عن غيره ؟؟

الحق أن هيجل نفسه اعترف بقدم هذه الفكرة ويحدثنا هو نفسه عن مصادرها.

يقول هيجل: وأريد فقط أن استشهد بوجهتى نظر اثنتين متعلقتين بهذا الاعتقاد العام وهو أن العقل قد دبر ولا يزال يدبر الكون وبالتالى

---

(1) هيجل، محاضرات فى فلسفة التاريخ، الجزء الأول، العقل فى التاريخ، ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام، دار الثقافة للطباعة والنشر بالقاهرة، ص 76.
وراجع أيضاً: ما كتبه د. إمام فى المقدمات العامة للترجمة، ص 28.

يدبر التاريخ أيضاً.

أولاهما تكمن فى هذه الظاهرة التاريخية ألا وهى أن انكساجوراس اليونانى كان أول من قال بأن العقل (النوس) أو ملكة الفهم هو الذى يسوس الكون، وليس العقل الواعى لنفسه ولا الروح بما هى روح بل يجب التمييز بوضوح بين هذين الشيئين، إن العقل هو الذى تتألف منه القوانين الثابتة التى تحدث بموجبها حركة النظام الشمسى، ولكن الشمس والكواكب التى تدور حولها بموجب هذه القوانين ليس لديها وعى عن حركاتها. إن الإنسان هو الذى يستنتج هذه القوانين الطبيعية وهو وحده الذى يعرفها.

وما أن استعار سقراط هذه الفكرة من انكساجوراس حتى أخذت فوراً مكاناً هاماً عند الفلاسفة عدا أبيقور الذى نسب حوادث الطبيعة إلى المصادفة.

ويروى أفلاطون ما وجد سقراط من نقص فى هذه الفكرة التى قال بها انكساجوراس، وهذا النقص كان أن انكساجوراس قد عجز عن تطبيق المبدأ فى مجال الطبيعة المشخصة وعدم تفسيره لها من خلال هذا المبدأ. فقد بقى هذا المبدأ بصورة عامة فى عالم المجردات، وبتعبير أدق لم تفهم الطبيعة على أنها نمو لهذا المبدأ وتنظيم ناتج عنه ولا أن العقل هو سببها[1].

ويستطرد هيجل: وإذا كانت قد تكلمت عن بدء ظهور هذه الفكرة ألا وهى أن العقل يدبر الكون وأشرت إلى ما اعترضها من نقص فما ذلك إلا لأن هذا النقد ينطبق بتمامه على ما نعرفه لهذه الفكرة من شكل آخر ألا وهو إيماننا بهذه الحقيقة الدينية من حيث إن الكون لا تتصرف به المصادفة ولا الأسباب الخارجية العرضية وإنما تدبره عناية هى العناية

(1) راجع المقتطفات المترجمة من كتابات هيجل المنشورة بكتاب "هيجل" تأليف أندريه كريسون وإميل بريبه وترجمة الدكتور أحمد كوى، المنشور ببيروت، منشورات دار بيروت، 1955م، ص 113 وما بعدها.

الإلهية. وهذه الفكرة تقابل المبدأ المشار إليه، فالعناية الإلهية فى الواقع الحكمة المقابلة للقدرة اللانهائية التى تحقق غايتها أى غاية الكون النهائية المطلقة العقل، فالعقل هو التفكير الذى يحقق ذاته بكل حرية.

ولكن الاختلاف بين هذا الاعتقاد وبين المبدأ الذى نقول به هو ذاته التعارض بين مبدأ انكساجوراس وبين مبدأ سقراط. فهذا الاعتقاد هو أيضاً غير محدد إذ هو إيمان بالعناية بصورة عامة. وهذه العناية لا ترتقى إلى تحديد دقيق بحيث يمكن تطبيقها على الظواهر بكليتها وعلى سياق الحوادث فى مجموعها. فمفسر التاريخ الأخذ بهذا الاعتقاد يبقى فى عالم المجردات ويكتفى بأن يعتمد بصورة عامة على مبدأ العناية دون أن يحاول تطبيقه على تفاصيل الظواهر الدقيقة.

أما العناية بمعناها الدقيق فهى التى ترسم للحوادث مجراها وهى ما نسميه بمخطط العناية. ولكن هذا المخطط يبقى خافياً عن أنظارنا وأنه لمن الجسارة بمكان أن نحاول إدراكه. ونحن وإن كان بإمكاننا أن نفسر به حالات خاصة، إلا أننا فى التاريخ أمام عدد كبير من الأفراد والشعوب والدول ولذلك فلا نستطيع أن نعتمد فى التفسير على العناية[1].

ومن هذا يتضح كيف أن الصورة الدينية للعناية مرفوضة عند هيجل لأنها تختلف إن لم تناقض الفكرة الهيجيلية مثلما أن صورة العقل فى الطبيعة لدى انكساجوراس مرفوضة أيضاً.. فما هى الفكرة التى يريد هيجل عرضها وما هو التفسير الذى يقصده لهذا المبدأ القديم القائل بأن العقل يحكم العالم ؟

لدى هيجل ثلاثة عناصر أساسية تفسر لنا هذه المقولة وتقدم ما نسميه بالصورة التركيبية العامة لمسار التاريخ عنده وهذه العناصر هى:

(1) لقد نقد سقراط عدم استطاعة انكساجوراس استثمار عبارته القائلة "إن العقل هو منظم الأشياء جميعاً" حيث لم يستطع أن يفسر الطبيعة من خلالها تفسيراً عقلياً حينما عاد إلى رأى السابقين فى تفسير الطبيعة تفسيراً مادياً عن طريق العناصر الأربعة. (أنظر فى هذا: محاورة "فيدون" لأفلاطون، ترجمة د. زكى نجيب محمود فى كتاب "محاورات أفلاطون").

(1) طبيعة العقل (الروح):

يحدد هيجل طبيعة الروح بأنها عكس طبيعة المادة فإذا كانت ماهية المادة الثقل فإن ماهية العقل (الروح) هى الحرية. فالمادة تميل إلى المركز لأن خاصيتها الأساسية الثقل أو الجاذبية ولأنها مؤلفة من ذرات منفصلة فإن وحدتها خارجية، أما الروح فكل صفاتها لا توجد إلا بواسطة الحرية، وليس لديها وحدة خارج ذاتها وإنما وحدتها بداخلها.

فهيجل يقصد بالحرية هنا التعين الذاتى أو الاستقلال فأنت حر بمقدار ما تكون مستقلاً لا تعتمد فى وجودك على شئ آخر خارج ذاتك. فالروح لكى تكون حرة حرية أصيلة عليها أن تعتمد على نفسها فقط. أعنى أنها لابد أن تكون هى الذات والموضوع فى آن معاً، أن تكون العارف والمعروف فى آن واحد، وهذا هو ما يسميه هيجل بالوعى الذاتى، أو الوعى الذى يعى نفسه حين يدرك العالم الخارجى، حين يصبح الإنسان عالماً معقولاً يتحقق العقل فى الخارج بطريقة موضوعية.

وليس تاريخ العالم سوى صراع من جانب الروح لكى تصل إلى هذه المرحلة، مرحلة الوعى الذاتى، أعنى المرحلة التى تكون فيها حرة عندما تستحوذ على العالم وتتعرف عليه على أنه ملك لها[1]. تاريخ العالم إذن هو مسار تكافح فيه الروح لكى تصل إلى وعى بذاتها أعنى لكى تكون حرة، ومن هنا فهو ليس إلا تقدم الوعى بالحرية وكل مرحلة من مراحل سيره تمثل درجة معينة من درجات الحرية. وأول مرحلة يبدأ منها هيجل من الحضارات الشرقية القديمة: الحضارة الهندية والفارسية والصينية والفرعونية.. وهذه الحضارات تتميز بخاصية أساسية هى أن المواطنين جميعاً فى كل مجتمع من هذه المجتمعات كانوا عبيداً للحاكم ينفذون مشيئته. وهذا الحاكم كان وحده هو الحر المستقل لكن حريته لم تكن إلا جرياً وراء شهواته وأهوائه، فهى ليست تعيناً لذاته ومن ثم

(1) راجع معنى الحرية عند هيجل فيما كتبه الدكتور زكريا إبراهيم فى "هيجل أو المثالية المطلقة"، طبعة دار مصر للطباعة والنشر بالقاهرة 1970م، ص 226 وما بعدها.

كان الحاكم طاغية لا إنساناً حراً.

أما المرحلة الثانية فتمثلها الحضارة اليونانية والرومانية حيث نجد اتساع نطاق الحرية عما كان عليه عند الأمم الشرقية القديمة. فقد كان المواطن اليونانى الرومانى مواطناً حراً وكانوا ينظرون فى ظل هذا إلى مواطنى الأمم الأخرى على أنهم برابرة وهمج، ولقد أقر هذا فلاسفة اليونان الكبار أفلاطون وأرسطو فى اعتقادهم وتبريرهم لنظام الرق.

ولقد انتهى بنا هيجل فى تحليله إلى أن الأمم الجرمانية كانت أول الأمم التى تصل إلى الوعى بأن الإنسان بما هو إنسان حر. وأن الحرية تؤلف ماهية الروح، وقد عانت البشرية حتى وصلت إلى هذا الأمر.

(2) كيفية تحقق العقل فى التاريخ:

ويحدثنا هيجل بعد ذلك عن الوسائل التى تستخدمها الروح لكى تتحقق بالفعل فى العالم فيقول: إن الروح فى الأصل أشبه بالبذرة الجوانية ثم تبدأ فى تطوير نفسها شيئاً فشيئاً مستخدمة فى ذلك وسائل خارجية وظاهرة تتمثل أمامنا فى التاريخ... لكن ما هى هذه الوسائل؟؟

على الرغم من أن الموضوع الحقيقى للتاريخ هو الكلى لا الفرد ومضمونه الحقيقى هو تحقيق الوعى الذاتى للحرية لا مصالح الفرد وحاجاته وأفعاله.

لكن أول نظرة إلى التاريخ - فيما يقول هيجل - تقنعنا أن أفعال الناس تصدر عن حاجاتهم وانفعالاتهم ومصالحهم الخاصة، فيكون بذلك إقتناعنا بأن محرك التاريخ هو إشباع الرغبات الأنانية فهى أكثر منابع السلوك أثراً، وليس من شك أن حاجات الأفراد ومصالحهم هى الدافعة إلى كل سلوك تاريخى وأن تحقيق حاجات الفرد هو الذى ينبغى أن يحدث فى التاريخ.

وقد تعرض علينا عملية إشباع هذه الحاجات الكثير من المناظر

الكئيبة والظواهر المخيفة، ذلك لأن الانفعالات والغايات الخاصة لا تعترف بالحدود والحواجز التى يفرضها عليها القانون والأخلاق لكنها مع ذلك وسائل لتحقيق ما نسميه بالمصير الجوهرى أو الغاية المطلقة أو النتيجة الحقيقية للتاريخ.

ويشير هيجل إلى أن الفكرة تتحقق باستمرار عن طريق ضدها، فالمبدأ أو الغاية أو طبيعة الروح هى شئ مجرد عام وكلى فحسب، أو هو وجود من أجل ذاته، أو وجود بالقوة بلغة أرسطو أعنى أنه وجود لم يظهر إلى العالم الخارجى بالفعل، لأنه يحتاج إلى عامل آخر يحوله من الإمكان إلى التحقيق الفعلى. وهذا العامل الثانى هو الإرادة وهو يعنى بها فاعلية الإنسان بالمعنى الواسع للكلمة فبهذه الفاعلية وحدها تتحقق الفكرة مثلما تتحقق الخصائص المجردة بصفة عامة وتنتقل إلى حيز الفعل.

ومعنى ذلك أن كل ما تحقق طوال التاريخ من مبادئ وأفكار عامة قد احتاج إلى منفعة شخصية أو حاجات جزئية تكون بمثابة العامل الذى يخرج هذه المبادئ العامة إلى حيز الوجود الفعلى ويجعلها تتحقق. وعلى ذلك فلم يتم إنجاز شئ دون اهتمام خاص من جانب الفاعل. إذ يقول هيجل فى وضوح شديد "إننا نؤكد أنه لم يتم إنجاز شئ دون اهتمام خاص من جانب الفاعل وإذا كان الاهتمام يسمى انفعالاً.. فإننا نستطيع أن نؤكد على نحو مطلق أنه لم ينجز شئ عظيم فى العالم بدون عاطفة وانفعال"[1].

ولذلك نجد هيجل يدرس جانبين أساسيين بصفة مستمرة: الأول هو الفكر والثانى هو انفعالات البشر، ويقول إن الجانب الأول هو السدى والثانى هو اللحمة فى النسيج الهائل الذى يغزل منه التاريخ الكلى، أما الحرية الأخلاقية التى تتحقق فى الدولة فهى الوحدة التى تجمع

(1) راجع ما قاله هيجل فى محاضراته فى فلسفة التاريخ، الترجمة العربية، ص 92 وما بعدها.

هذين الجانبين معاً. واعتراف هيجل بهذا الجانب الذاتى الداخلى للفرد ودوره فى التاريخ الكلى جعله يقرر أنه لو حدث اتحاد بين الجانب الذاتى مع الغاية العامة للدولة بحيث يجد كل منهما فى الآخر إشباعه وتحققه الفعلى، فإن الدولة فى هذه الحالة تكون قد تأسست تأسيساً قوياً متيناً.

واللحظة التى تصل فيها الدولة إلى هذا الانسجام بين المصلحة الخاصة للمواطن والمصلحة العامة للدولة هى فترة ازدهارها وقوتها. ويحتاج هذا التحقيق إلى صراع طويل يقوم به العقل لكى يكشف عن النظم السياسية التى يتحقق فيها هذا الانسجام المنشود كما يحتاج إلى تربية وترويض للحاجات الأنانية والمصالح والانفعالات الجزئية.

ولعل هذا ما حدا بهيجل إلى أن يبين دور الأبطال فى التاريخ ويعترف بهذا الدور لكنه يرى أن الأبطال الحقيقيين هم أبطال التاريخ الذين وهم يحققون غاياتهم الخاصة يحققون مطلباً عاماً، وهذا بما لديهم من بصيرة بمتطلبات العصر وهذا هو مصدر عظمتهم.

ولعلنا نلاحظ هنا مدى ما يكمن فى هذه الفكرة الهيجلية من واقعية فهو يصور العلاقة الجدلية بين المثالى والواقعى كما يلاحظها فى التاريخ - على حد تعبير جارودى-[1]، لأنه يعرف عظماء الرجال بأنهم أولئك الذين يعرفون متطلبات اللحظة الراهنة أو ما يجب فعله فيها. والمثالية هنا ليست بعيداً عن الواقع أو عن التاريخ فهى ليست خلقاً أو إبداعاً فردياً ولا وحياً من السماء وإنما هى معرفة ما هو موجود وما يتطلبه من فعل أى أن الرجل العظيم يمثل العقلانية الداخلية للتاريخ[2].

---

(1) **Garuady (Roger), Perspectives de L'Homme. Paris, 1969, pp. 409-410.**
نقلاً عن إمام عبد الفتاح، مقدمة ترجمته لمحاضرات فى فلسفة التاريخ، ص 40.

(2) أنظر من مقتطفات هيجل "كيف تتحدد المؤسسات وما هو دور الرجال العظام فى التاريخ بكتاب "هيجل " تأليف أندريه كريسون وإميل بريبه، الترجمة العربية، ص 129 وما بعدها.

(3) الشكل الذى تتحقق فيه الروح (العقل):

إن هذا الشكل كما أوضحنا يتحقق من وجهة نظر هيجل حينما تتحد الإرادة الذاتية والموضوعية أو الجانب الذاتى مع الجانب الموضوعى، وتتجلى هذه الوحدة فى الكل الأخلاقى أو الدولة، فهى وحدها الحقيقة الواقعية التى يجد فيها الفرد حريته الخاصة بشرط أن يعرف ما هو مشترك للكل، ومن هنا كانت الدولة هى وحدة الأخلاق الذاتية الموضوعية أو هى التحقق الفعلى للحرية، إذ فيها تبلغ الحرية مرتبة الموضوعية، ذلك لأن الإرادة التى تطيع القانون وتخضع له هى وحدها الإرادة الحرة لأنها تطيع نفسها وتخضع إرادة الإنسان الذاتية للقوانين فيتلاشى التعارض بين الحرية والضرورة الخارجية المتمثلة فى القوانين[1]، ويكون للعقل وجود ضرورى بوصفه حقيقة الأشياء وجوهرها. ونحن نكون أحراراً حين نعترف به كقانون ونتبعه بوصفه جوهر وجودنا. ومعنى ذلك أن تحقق الحرية هو نهاية الروح لا بدايتها وهى تتخذ الجانب الذاتى وسيلة لهذا التحقيق والصورة التى تتحقق فيها هى الدولة بوصفها الجانب الأخلاقى الذى يضم فى آن واحد الجانب الذاتى والموضوعى معاً. ولكن كيف يمكن للإنسان العادى أن يدرك ويفهم هذه الوحدة بين الجانب الذاتى والجانب الموضوعى؟؟

هنا نجد هيجل يقرر أن الروح الإنسانية (العقل الإنسانى) يصبح واعياً بهذه الوحدة عن طريق ثلاثة أشكال **أولها:** الدين، فعن طريقه نصل إلى صورة من هذه الوحدة الواعية حين يصل الإنسان المؤمن إلى

(1) يذكرنا هذا بكارل ياسبرز حينما كتب عن العلاقة بين الحرية والسلطة فقال "إن الحرية ليس لها معنى إلا من حيث علاقتها بما تخضع له من سلطة ولا تكون السلطة حقيقية إلا عندما تبين الحرية.. أن كل من يصير حرا على الحقيقة هو من يخضع للسلطة وكل من يطيع السلطة الحقيقية يصير حرا على الحقيقة فالحرية تستمد مضمونها الذاتى من السلطة" (أنظر فى هذا، كارل ياسبرز الحرية والسلطة، مقال بمجلة ديوجين، العدد الأول، الترجمة العربية، نشر دار مصر للطباعة، بدون تاريخ، ص 33.

الوعى بالروح المطلق.

وثانيها: الفن الذى تتحقق فيه وحدة الجانب الذاتى والجانب الموضوعى.

وثالثها: الفلسفة التى تقدم لنا صورة من هذا الاتحاد بين الجانب الذاتى والجانب الموضوعى بين الذات والموضوع. ويقول هيجل فى هذا: إن دين الدولة أى دولة هو الذى يحدد دستورها ونظمها السياسية كما ينعكس ذلك على الفن والفلسفة ولهذا "فالدستور السياسى المعين لا يمكن أن يوجد إلا مرتبطاً بدين معين، تماماً كما أنه فى الدولة المعينة لا يمكن أن توجد إلا فلسفة معينة أو نوع معين من الفن"[1].

وهذه الجوانب هى ما يسمى بالروح الجزئية المعينة الخاصة بشعب من الشعوب وهى تتغلغل فى الأنشطة المختلفة لهذا الشعب. ومن هنا كان الشعب المتخلف سياسياً دائماً لا يمكن أن ينتج فناً متقدماً أو فلسفة حقيقية. فوجود الدولة وتقدمها السياسى لازم لنهضة العلوم والفنون والآداب. ولا تظهر الفلسفة إلا حيث توجد الحياة السياسية. فالفلسفة هى المرحلة التى يصل فيها العقل الكلى إلى وعى بذاته وهى لا تبنى مجتمعاً من لا شىء ولا تخلق نظاماً من العدم، لأنها كما يقول هى التعبير عن عصرها ملخصاً فى الفكر.

لعل ما انتهى إليه هيجل فى فكرته عن أن الفلسفة هى التعبيرعن عصرها فقط دون محاولة استكشاف لما يمكن أن يكون من إصلاح أو فساد، هى ما حدت به إلى النظر إلى فلسفة التاريخ نظرة نصادفها لدى هيجل بصورة غريبة، إذ ينظر إلى فلسفة التاريخ - على أنها مقيمة بفكرته عنها - هى التاريخ نفسه مقيساً بوجهة النظر الفلسفية أى من وجهته الداخلية لا الخارجية. ومن هنا أنكر هيجل علم المؤرخ بالمستقبل. وأية وثائق هذه أو أية ظواهر تاريخية يملكها المؤرخ

(1) أنظر الترجمة العربية "لمحاضرات فى فلسفة التاريخ"، هيجل، ص 137 وما بعدها.

ويستطيع بواسطتها واستناداً إليها أن يتثبت من حقائق لم تحدث بعد ؟

وكلما نظر إلى التاريخ بمقاييس الفلسفة تبين بشكل واضح أنه لا سبيل أمامه الآن أو بعد الآن لأن يعرف شيئاً عن المستقبل الذى أوصد بابه فى وجهه. إن التاريخ لابد أن ينتهى بالحاضر لأنه لم يحدث جديد بالنسبة لهذا الحاضر. ولكن ليس معنى هذا تمجيد الحاضر أو أن التقدم مستحيل فى المستقبل ولكن معناه الاعتراف بأن الحاضر حقيقة واقعة وأننا لا ندرك ماهية ما يصيب المستقبل من نجاح أو أن المسألة كما يقول هيجل هى أن المستقبل ليس مسألة معرفة ولكنه مسألة مخاوف وآمال. وليست هذه المخاوف والآمال من قبيل التاريخ.

ومن الواضح أن هيجل يقصد فيما سبق أن التاريخ لا ينتهى فى المستقبل وإنما ينتهى فى الحاضر. وقد واجهت هذه النظرية انتقادات عنيفة أهمها ما وجهه الكاتب السويسرى القدير إدوار فيوتر الذى قال إن فلسفة التاريخ تتبع سياق الحياة الإنسانية من بدايتها إلى نهاية العالم وإلى يوم الحساب على نحو ما فعل مفكرو العصور الوسطى ولذا كان جهدهم عظيماً. أما فلسفة هيجل فى التاريخ وهى لاتختم التاريخ بيوم الحساب وإنما تختتمه بيومنا هذا. وهى تنتهى بنا إلى تمجيد الحاضر والاعتقاد بأنه هو الوضع المثالى، ومعنى ذلك إنكارها لأى تقدم يحتمل أن تحرزه البشرية فى المستقبل ثم هى من شأنها أن تبرر تبريراً فلسفياً زائفاً أى سياسة قاسية غير مستنيرة تبقى على الأوضاع الحاضرة بلا تغيير[1].

ونحن وإن كنا نلوم هيجل على قصره للنظرة الفلسفية إلى التاريخ على النظر فى التاريخ الماضى والحاضر والتوقف عند هذا لأن الوعى بالتاريخ الماضى والحاضر لابد أن يولد وعياً بما يمكن أن تكون عليه المراحل التالية للتاريخ وهذه هى قيمة فلسفة التاريخ الحقيقية، فلقد

(1) أنظر فى هذا ما كتبه كولنجوود (ر.ج) فى "فكرة التاريخ" ترجمة محمد بكير خليل، المنشور بالقاهرة عن لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1968م، ص 220-221.

سلب هيجل فلسفة التاريخ أحد مقوماتها وإحدى فوائدها. فإننا - مع ذلك - لا نوافق فيوتر على أن فلسفة هيجل فى التاريخ من شأنها أن تبرر الأوضاع الحاضرة لأن الوعى دائم والتطور دائم طالما ذلك الوعى يقظ لا يتوقف. فقصد هيجل كان أن التنبؤ بمخاوف أو آمال وهذا فى نظره ليس تاريخاً وإنما التاريخ هو ما يقع فعلاً من أحداث وفلسفة التاريخ تكمن فى الوعى الفلسفى بهذه الأحداث التى تقع. ولكن إذا تساءلنا عن ماهى مضامين هذا الوعى من واقع فلسفة هيجل لكانت هذه المضامين تعنى التطور والتأثير فى المستقبل لأن الوعى الذاتى يحدث الوعى الموضوعى ومن كلاهما يحدث التطور فى التاريخ.

وليس ذنب هيجل أن أصبحت نظريته التاريخية - كما يقول أحمد صبحى[1] - جزءاً من أيدلوجية أبشع النظم السياسية وأكثرها تعصباً وبربرية ويعنى بذلك النظام النازى. نقول ليس هذا ذنب هيجل لأن فهم فلسفته غمض على كثيرين ففسرت عدة تفسيرات كان منها التفسير النازى والتفسير الماركسى والتفسير الوجودى.. إلخ فقد قدم هيجل أفكاره بصدد رؤيته للتاريخ وكان متعصباً - كما أوضحنا - للشعب الجرمانى. والأمة الألمانية وهذا لأنه رأى أن الوعى قد بلغ ذروته لدى الأمة الجرمانية وهذا إلى حد ما كان موافقاً لعصره لكنه لو كان يعيش حتى اليوم لحدثنا عن مراحل جديدة حققها التطور الروحى بالوعى فى التاريخ.

والحق أن هذا العمل القيم الذى قام به هيجل فى "محاضراته فى فلسفة التاريخ" كانت أهميته الحقيقية فى أنه قد أثر تأثيراً شديداً على خلفائه بالإضافة إلى أنه أظهر معنى لأهمية الماضى فى فهم الحاضر. وهذه حقيقة كانت مفتقرة إليها أغلب كتابات فلاسفة القرن الثامن عشر على حد تعبير وولش[2].

(1) راجع تعقيب د. أحمد صبحى على فلسفة هيجل فى التاريخ فى كتابه "فى فلسفة التاريخ"، منشورات الجامعية الليبية، كلية الآداب - بدون تاريخ، ص 215.

(2) أنظر: وولش (و.هـ)، مدخل لفلسفة التاريخ، ترجمة د. أحمد حمدى محمود، نشر مؤسسة سجل العرب بالقاهرة، 1962م، ص 197.

ومع ذلك فإن هذا لا يعنى تسليماً بأفكار هيجل وموافقتنا عليها بل إن قارئ "العقل فى التاريخ" لا يملك فى كثير من الأحيان إلا أن يلعن النظرة العنصرية التى كان ينظر هيجل من خلالها مثلاً للحضارات الشرقية القديمة وللهنود الحمر وللزنوج[1]. وأيضاً يكتشف القارئ لهذا الكتاب نقص وخلل المادة التاريخية التى اعتمد عليها هيجل فى مواطن قليلة نسبياً من كتابه لأن هذا النقص يضعف من قيمة النتائج المستخلصة منهجياً وفلسفياً. ولعل هذا النقص هو ما أوقعه فى تلك الهفوات والأحكام المتسرعة على بعض الشعوب والحضارات ولا أدل على هذا التسرع من ذلك الكم الهائل من المغالطات والفهم الخاطئ الذى اكتظ به كتابه عن "العالم الشرقى"[2] فقد لوى عنق الحقائق لتتفق مع وجهة نظره الخاصة بتطور الروح، فاعتبر مصر ملحقة بالإمبراطورية الفارسية لتكون مجرد الجسر الذى تعبر عليه الروح إلى العالم اليونانى. فقد أسقط هيجل عنصر الزمان وأغفل المسار التاريخى للأحداث إغفالاً مخزياً.

وكان ينتظر من هيجل طالما طالب بالوعى وبضرورة كفاية المادة التاريخية والموضوعية أن ينأى بفلسفته فى التاريخ عن هذه الأخطاء التى إن بدت جزئية فى مظهرها فإنها عميقة فى مغزاها حينما يحكم التاريخ على هيجل نفسه.

* * *

(1) راجع رأى هيجل هذا فى الترجمة العربية للعقل فى التاريخ، جـ1 من محاضرات هيجل فى فلسفة التاريخ، وكذلك راجع انتقادات د. إمام عبد الفتاح فى مقدمته لهذه الترجمة، ص 47.

(2) أنظر الترجمة العربية لهذا الكتاب التى قام بها د. أمام عبد الفتاح، دار الثقافة للنشر والتوزيع، 1986م.

مصادر الفصل التاسع عشر

1- **هيجل:** محاضرات فى فلسفة التاريخ، الجزء الأول "العقل فى التاريخ"، ترجمة د. إمام عبد الفتاح، دار الثقافة للطباعة والنشر بالقاهرة، بدون تاريخ.

2- **هيجل:** العالم الشرقى: ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام، دار الثقافة للنشر والتوزيع، 1986م.

3- **د. أحمد صبحى:** فى فلسفة التاريخ: منشورات الجامعة الليبية، كلية الآداب، ليبيا، بدون تاريخ.

4- **د. إمام عبد الفتاح إمام:** المنهج الجدلى عند هيجل: دار المعارف بمصر، 1969م.

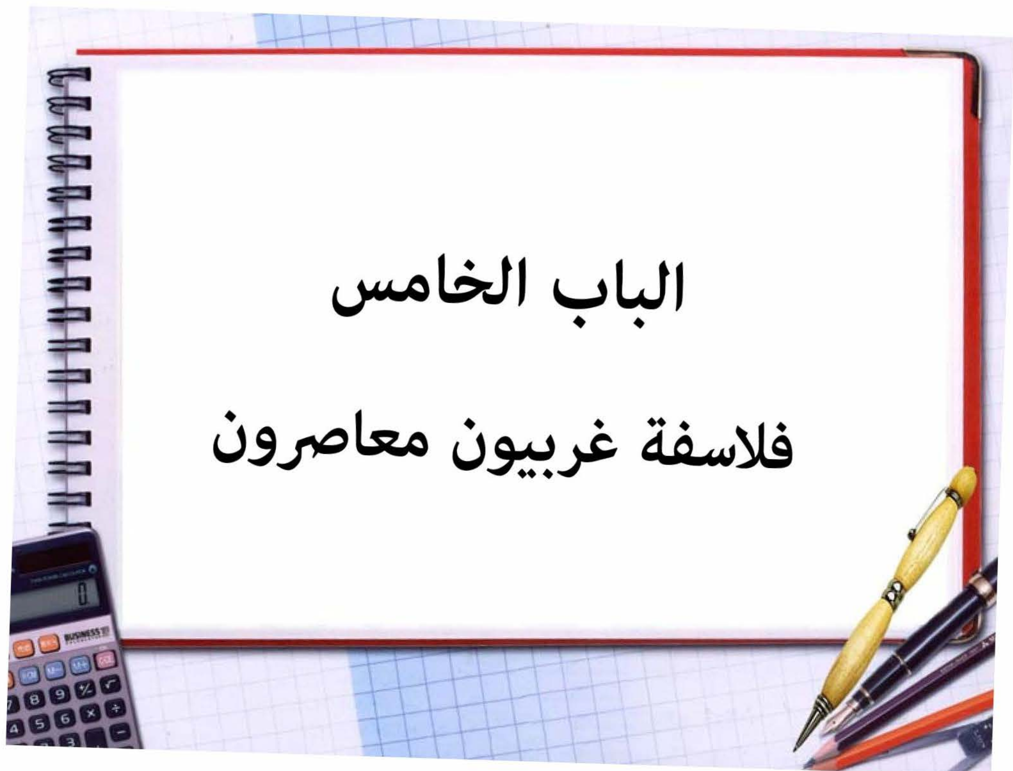
5- **أندريه كريسون وإميل بريبه:** هيجل: ترجمة د. أحمد كوى، منشورات دار بيروت، لبنان، 1955م.

6- **زكريا إبراهيم:** هيجل أو المثالية المطلقة: دار مصر للطباعة والنشر، القاهرة، 1970م.

7- **كولنجوود:** فكرة التاريخ: ترجمة محمد بكير خليل، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1968م.

8- ولترسيس: فلسفة هيجل: ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام، دار الثقافة للطباعة والنشر، 1975م.

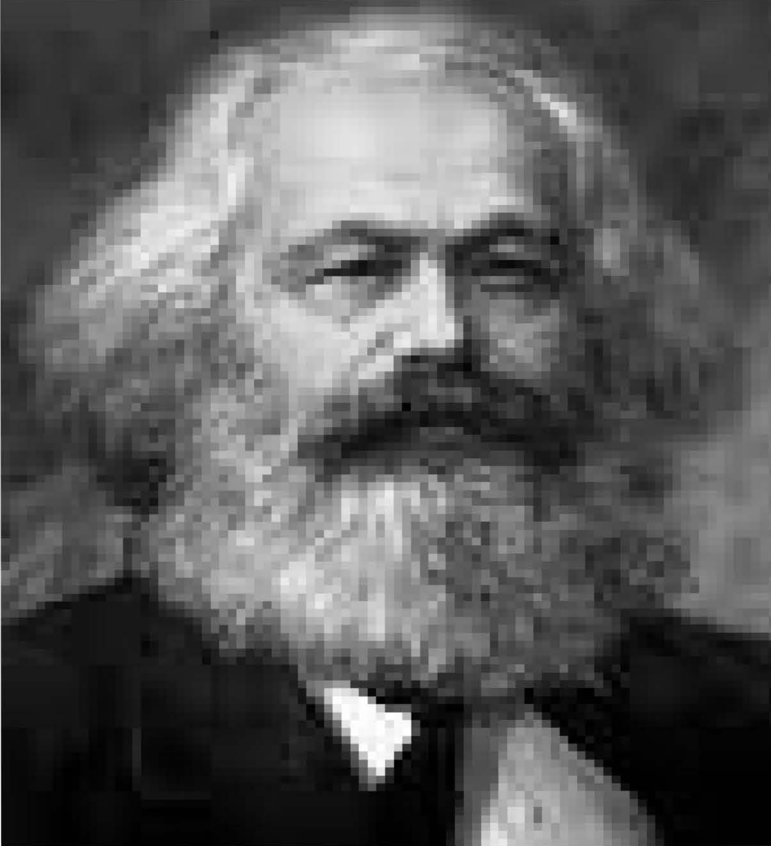
9- وولش: مدخل لفلسفة التاريخ: ترجمة د. أحمد حمدى محمود، مؤسسة سجل العرب، القاهرة، 1962م.


الباب الخامس
فلاسفة غربيون معاصرون



الفصل العشرون

ماركس... و « المادية التاريخية»



الفصل العشرون

ماركس... و « المادية التاريخية»

لم يلق أى مذهب فلسفى فى التاريخ مبلغ شهرة المذهب الماركسى، وليس لدينا شك فى أن انتشاره، كان لمقومات أساسية اعتمد عليها بُناته (ماركس - انجلز - لينين). فلقد نجحت الماركسية فى استيعاب مشكلات العصر والتعبير عنها وتقديم الحلول الممكنة التطبيق لها، ولما كانت هذه المشكلات تمس جماهير عريضة فى العالم (البروليتاريا) وتعبر عن مصالحها التى أهدرت فى فترة حرجة من فترات سيطرة الرأسمالية (اللاواعية بمصالح العمال) على الغرب، فكان لابد لهذه الأفكار - التى تمثل خطة عمل جماعية - أن تسود وتنتشر كانتشار نبأ هام عبر وكالات الأنباء العالمية.

ومن وجهة نظر فلسفة التاريخ نجد أن لهذا الانتشار عوامل كثيرة تبرره، ولقد استطاع ماركس (1818-1883) وانجلز (1820-1895) أن يعيا مدى ما للنظرة الفلسفية للتاريخ من أهمية فكان أن قدماً المادية التاريخية مساوقة للمادية الديالكتيكية وكأنهما كانا يحسان أن المادية كمذهب فلسفى مادى مثله مثل المذاهب المادية الأخرى التى كانت منتشرة فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر لن يتعدى انتشاره نطاق الفلاسفة ومن يهتمون بالفكر والفلسفة إن لم يصاحبه تلك النظرة الاستقرائية التاريخية التى كشفا من خلالها أن المادية الديالكتيكية هى المرحلة الحالية من التطور التاريخى وهى ما بواسطتها سيتم الانتقال إلى المرحلة المستقبلة من التاريخ الذى تحصل فيه الطبقة البروليتارية على حقوقها كاملة. ومن هنا كان ضمان انتشار هذه الفلسفة بما تحمله من أفكار أثرت كل هذا التأثير الذى لم يكن

ماركس يحلم به فهو الذى قال وهو يلفظ أنفاسه الأخيرة: ليس بين أبناء العصر من لقى مقتاً وافتراء عليه مثل ما لقيت.

وإذا كنا نطمئن ماركس فى مماته بقولنا له إن مذهبه قد استحال لدى أكثر من ثلث العالم بعد وفاته إلى شبه عقيدة مقدسة إن لم يكن كذلك بالفعل، فإننا نتساءل من ناحية أخرى عن ماهية هذا التفسير المادى للتاريخ الذى كان كما قلنا مسوغ انتشار هذا المذهب وعن أسس هذه المادية التاريخية والنتائج التى وصل إليها دعاتها من خلال نظرتهم هذه إلى التاريخ ؟؟

ونود أن نشير قبل الإجابة على تلك التساؤلات أن الفلسفة الماركسية لم تنشئ من فراغ تحليلاتها المادية للتاريخ بل سبقها إلى ذلك كثير من الفلاسفة عبر التاريخ، وفى عصر ماركس نفسه فقد نشأت الماركسية وليدة المنهج الجدلى الهيجلى، فلقد عرت الماركسية المنهج الجدلى عند هيجل من ثوبه المثالى وألبسته ثوبها متخذة إياه كمنهج لها وكذلك اتخذت التفسير المادى من خلال الأساس المادى الذى تبنته الاتجاهات المادية التى كان أشهرها اتجاه فوير باخ الذى بنى مذهبه المادى من خلال هجومه على الدين فى كتابه "ماهية المسيحية" حيث قرر أن الإنسان هو ما يأكل وليس ما يعتقد أو يفكر. ولقد أخذت أيضاً ما تبلور لدى الكثيرين من المفكرين فى تلك الفترة من أن الاقتصاد هو أساس تغير البناء الاجتماعى وموارد العيش هى أساس التقدم البشرى[1].

وإذا كانت كل هذه الاتجاهات قد أثرت فى نشأة الفلسفة الماركسية وتفسيرها المادى للتاريخ فإن هذا لا يقلل من أصالة المذهب الماركسى، لأن التركيبة التى قدمها ماركس من كل هذه الأفكار هى ما شكل مضمون

(1) أنظر فى تفصيل النظرة المادية الاقتصادية السابقة على الماركسية فى: ألبان ويدجرى، التاريخ وكيف يفسرونه من كونفوشيوس إلى توينبى: ترجمة عبد العزيز جاويد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1972م، ص 187 وما بعدها.

فلسفته وليس أى منها وحده كان يمكنه الوصول إلى هذه التركيبة. فالفلسفة الماركسية شأنها هنا شأن كل الفلسفات تأثرت بما سبقها وما عاصرها من أفكار وقدمتها فى صورة تركيبية جديدة كانت أهميتها فى ما استخلص منها من نتائج وما حققت من أهداف وما أحدثت من تغييرات فى خريطة العالم وما ينتظر أن تحدثه - سلباً أو إيجاباً - فى تاريخ العالم من تقدم. ولنعود إلى تساؤلاتنا السابقة ولنترك الإجابة عليها للماركسيين[1] المخلصين الذين يعرضون مذهب ماركس وانجلز من وجهة نظر مؤمنة وفاهمة لمبادئها. وليكون تعليقنا على النظرية بعد عرضها.

أولا: المادية التاريخية علم فلسفى:

ما هى المادية التاريخية ؟ وما هو موضوع دراستها وماذا تتناول بالبحث فى المجتمع ؟ وما هو موقفها من العلوم الفلسفية والاجتماعية الأخرى ؟ وهل تحيط كل الإحاطة بتفسير جميع قوانين العملية التاريخية ؟ وما هو جوابها عن السؤال بصدد مغزى التاريخ ورسالة الحياة البشرية ؟

إن علوماً اجتماعية كثيرة ذات مستويات تعميمية مختلفة موجودة، فهناك تاريخ الاقتصاد وهناك الإحصاء الاقتصادى واقتصاد الصناعة واقتصاد التموين، والتجارة، والمالية، الاقتصاد السياسى والتاريخ... إلخ.

لكن المادية التاريخية هى علم فلسفى يتناول بالبحث قوانين حياة أى مجتمع وتطوره فى إطار ما يميز تلك القوانين عن القوانين الشاملة للوجود عموماً. فالقوانين التى اكتشفتها المادية التاريخية ليست سارية المفعول فى الطبيعة، إذ أنها جميعاً قوانين اجتماعية من حيث شكل

---

(1) سنعتمد فى عرضنا للمذهب أساساً على: يوغسلافسكى وكاربوشين وراكيتوف وتشيرتيخون وايزوين فى مؤلفهم: فى المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية، ترجمة خيرى الضامن، المنشور بدار التقدم، موسكو، 1975م، ص 280 وما بعدها.

مفعولها ومن حيث مضمونها. أما المجتمع فهو لا ينفصل عن حياة الناس ونشاطهم. ولذلك لا يمكن لقوانين الحياة الاجتماعية أن تتجلى إلا عبر نشاط الناس.

إن المادية التاريخية كعلم فلسفى إنما تدرس الجوانب والاتجاهات والقوانين العامة فى حياة المجتمع البشرى وتطوره، وهى تتناول دوماً قضية العلاقة بين الوجود الاجتماعى والوعى الاجتماعى، وقضية موضوع وذات (فاعل) العملية التاريخية. ومهما كانت المسألة التى تتناولها المادية التاريخية فإن الأسلوب الفلسفى فى تحليل الظواهر الاجتماعية يتجلى دائماً فى مراعاة التناسب بين الموضوعى والذاتى، بين الظروف والإنسان، فالمادية التاريخية إذن تدرس أولا: السنن العامة لحياة وتطور أى مجتمع بشرى ولما كانت هذه القوانين تفعل فعلها بأشكال متباينة فى العصور التاريخية المختلفة فإن المادية التاريخية تدرس أعم مراحل تطور التاريخ البشرى العالمى والتشكيلات الاجتماعية الاقتصادية وقوانين ظهورها وازدهارها وفنائها. وهى تدرس ثانيا: العلاقة بين الوجود الاجتماعى والوعى الاجتماعى، وهذا من شأنه أن يتيح لها إمكانية التفسير الصائب لقوانين العملية التاريخية، ليس كمفعول لقوى غيبية تفرض إرادتها على البشر، بل كمفعول للقوانين التاريخية عبر تصرفات الناس وعبر نضالهم فى سبيل بلوغ أهدافهم التى لا تمت أحياناً بأية صلة لسير التاريخ عموماً، ولكنها تتشابك معه تشابكاً ضمنياً عضوياً.

ولدى تحليل سير التاريخ اتضح للمادية التاريخية أن التاريخ يسير من الأشكال الواطئة للتنظيم الاجتماعى إلى أشكاله الأرقى، وأن الإنتقال إلى شكل أرقى للتطور أمر حتمى وذلك لأن الأشكال القديمة للنظام الاجتماعى قد ولى زمانها وصارت عائقاً أمام مواصلة تطور المجتمع. وأثبتت المادية التاريخية – كما يرى دعاتها – استناداً إلى معطيات التاريخ وإلى خبرة البشرية طوال القرون أن المجتمع الخالى من الاستغلال والاضطهاد والمبنى على أساس العمل الحر ليس حلماً طوباوياً

وإنما هو نتيجة لتطوره الداخلى، وأن الانتقال إلى هذا المجتمع الشيوعى أمر حتمى مثلما كان أمراً حتمياً فى السابق الانتقال إلى الأشكال الأرقى للنظام الاجتماعى.

ولقد أضافت المادية التاريخية بهذا الاستنتاج الهام إلى التعليل التاريخى والاقتصادى الذى قدمته الشيوعية العلمية لحتمية انتقال المجتمع إلى طريق التطور الشيوعى تعليلاً آخر هو التعليل الفلسفى وكشفت عن الطريق الثورى لانتقال المجتمع من الرأسمالية إلى الشيوعية ولذلك ترتبط المادية التاريخية ارتباطاً لا ينفصم بنظرية الشيوعية العلمية. وتتجلى فى هذا الترابط بين المادية التاريخية وبين نظرية وتطبيق النضال فى سبيل الشيوعية حزبية المادية التاريخية التى هى عبارة عن انعكاس نظرى لمصالح الطبقة العاملة وأهدافها.

ويحاول نقاد الماركسية البرجوازيون أن يثبتوا أن ما يعلنه الفلاسفة الماركسيون من صلة بين المادية التاريخية وبين مصالح الطبقة العاملة وأفكار الشيوعية ما هو إلا دليل على ضيق الأفق الطبقى لدى العلم الاجتماعى الماركسى اللينينى. ويزعم أولئك النقاد أن وضع النظرية العلمية حقاً لا يمكن إلا إذا كان باستطاعة المفكر أن يعلو على المصالح الطبقية ويتجاوزها وذلك لأن أى موقف طبقى إزاء العلم يؤدى إلى التحيز وإلى ضيق التفكير.

ويناقش الماركسيون هذا النقد فيقولون "هل فى ذلك شئ من الصواب هل يستطيع الإنسان الذى يعيش فى مجتمع مقسم إلى طبقات أن يعلو على المصالح الطبقية ؟ ليس فى المجتمع الطبقى أناس خارج الطبقات. فلا يمكن للمرء أن يعيش فى مجتمع وأن يكون متحرراً منه. ولا يستطيع الإنسان إلا أن يعتبر نفسه "حراً" بهذا المعنى، ولكنه لا يمكن فى الواقع التحرر من المصالح الطبقية فى المجتمع الحديث. فإن فكرة مثل هذه "الحرية" ما هى إلا وهم برجوازى.

إن كل فيلسوف أو رسام أو كاتب لابد وأن يزود ويعبر فى نتاجه دوماً

عن مصالح طبقية اجتماعية معينة سواء أراد ذلك أم لم يرده. وبذلك تكمن حزبية موقف كل شخص بغض النظر عما إذا كان منتمياً من الناحية الشكلية إلى حزب ما أو غير منتم. ولا يعنى ذلك أن مصالح الطبقة الاجتماعية يدافع عنها بالضرورة أبناء تلك الطبقة فقط. فإن حزبية الأيديولوجى مشروطة ليس بانتمائه إلى طبقة معينة بقدر ما هى مشروطة بكونه يدافع عن مصالح تلك الطبقة بالذات.

فالديمقراطيون الثوريون الروس فى القرن التاسع عشر كانوا أيديولوجيين للفلاحين الثوريين ولكنهم لم يكونوا فلاحين أبداً. فإن هيرتسن مثلاً كان من طبقة النبلاء وكذلك كان تشير نيشفسكى وبيلينسكى ودوبرلوبون من المثقفين غير النبلاء. وكذلك ماركس وانجلز لم يكونا من العمال ولكنهما دافعا فى مؤلفاتهما بثبات دائماً عن مصالح الطبقة العاملة وعللاً علمياً أهداف نضالها ووسائله.

وهكذا يعبر كل مفكر عن مصالح طبقة معينة. فهل يجعله ذلك ضيق الأفق محدود التفكير ؟

لا يمكن الجواب - من وجهة نظر الماركسيين - على هذا السؤال بصورة مطلقة لأن القضية تكمن فى طبيعة الطبقة التى يعبر المفكر عن مصالحها. فالبرجوازية، كطبقة، قد دخلت منذ زمان بعيد فى تناقض مع سير التاريخ. وصارت مصالحها فى أيامنا هذه متعارضة ليس فقط مع مصالح الطبقات الأخرى، بل ومع تطور المجتمع ككل. ولذلك فإذا كان الأيديولوجى المعاصر يلتزم بمواقف البرجوازية فهو لابد وأن يشوه عملية التطور الاجتماعى الفعلية من أجل مصالحه الطبقية، وأن يعجز عن وضع نظرية علمية حقاً. وعلى النقيض من ذلك أيديولوجى الطبقة العاملة التى تعكس مصالحها اتجاهات التطور التاريخى خلافاً لمصالح البرجوازية. فالطبقة العاملة لها مصلحة فى تقدم المجتمع وهى ليست بحاجة تبعاً لذلك إلى تشويه اللوحة الفعلية للحياة الاجتماعية. وهكذا فإن حزبية الفلسفة الماركسية ليست إطاراً يحددها بل هى تعبير عن موضوعيتها العلمية.

ثانيا: الفهم المادى التاريخى:

حاول الناس منذ أقدم العصور أن يتكهنوا أسرار القوة التى تتحكم فى تطور الحياة الاجتماعية. ونصح الدين والكنيسة الإنسان الخاطئ بأن يوجه أنظاره إلى الإله وأن ينتظر منه الرحمة والغفران فاليد الإلهية - كما تقول الكنيسة للرعية - تمسك بزمام كل دروب التاريخ ولا يبقى أمام المؤمنين غير الخضوع والرضوخ وانتظار المعجزة بكل مسكنه.

وكما رفضت الماركسية بما تقدم التفسير الدينى للتاريخ، رفضت أيضاً التفسير العقلى فى قولهم: كان بعض المفكرين قد دعوا إلى سماع صوت العقل ورفضوا سماع الكنيسة. وكان هؤلاء المفكرون يرون فى إبداع البشر العقلانى القوة المحركة للعملية التاريخية. ولكن الماركسية ترى أن جميع الفلاسفة الذين تناولوا من قبلها قضية المجتمع فإنهم يلتزمون بمواقف المثالية بغض النظر عن كونهم ماديين أو مثاليين فليس هناك ما يثير الدهشة فى أن يلتزم بهذا الموقف الفيلسوف المثالى الموضوعى - على حد تعبير الماركسيين - هيجل الذى اعتبر المجتمع واحدة من مراحل تطور الروح المطلقة. وقد التزم - فى نظرهم - بالمواقف المثالية، كذلك فلاسفة ارتبطت أسماؤهم بتاريخ المادية ارتباطاً لا ينفصم أمثال هولباخ ودينى ديدرو وكلود هيلفينيوس من ماديى القرن الثامن عشر وغيرهم من الذين حاولوا أن يدركوا ما هو الأمر الحاسم فى الحياة الاجتماعية وقد أكدوا أن آراء الناس الشائعة فى كل عصر تحددها الظروف القائمة فى المجتمع وأن هذه الظروف تعتمد كلياً على إرادة الناس. ولم يستثن من هذا النقد لودفيج فويرباخ نفسه فهو فى نظرهم قد انتقد المثالية والدين بحماس شديد لكنه عاد ورأى بالرغم من ذلك أن أساس تاريخ المجتمع هو الدين بالذات وأن أشكال الأديان هى التى تحدد روح العصر وإذا كان المجتمع سيئاً فإن سبب ذلك برأى فويرباخ هو سوء الدين الذى يستند إليه ذلك المجتمع. ولغرض جعل هذا المجتمع طيباً ينبغى استبدال الدين السئ بدين جديد جيد وقد ابتدع

فويرباخ ديناً جديداً هو "دين الحب الخالص" معتقداً بأن المجتمع المستند إلى هذا الدين يصبح من تلقاء نفسه مجتمع الكمال.

1- ظهور المادية التاريخية انقلاب ثورى فى المذاهب الاجتماعية:

كانت الفكرة القائلة بأن المجتمع هو وليد الروح أو حاصل لنشاط الناس الروحى (الدينى والسياسى والحقوقى.. إلخ) قد سيطرت بلا منازع على كل البحوث الفلسفية والسيوسيولوجية والتاريخية قبل ماركس. واتسمت وجهة النظر هذه بطابع التقليد فانتشرت فى الأدب وبدت وكأنها أمر بديهى لا يحتاج إلى برهان.

ولقد تحلى ماركس ببسالة عظيمة وعبقرية فذة حينما أخذ على عاتقة التشكيك بتلك الفكرة، فقد بين ماركس لأول مرة فى التاريخ أن الإنسان بحاجة إلى الطعام والشراب والمسكن قبل أن يشرع فى التفكير وممارسة العلم والفلسفة والسياسة والدين، وبعبارة أخرى ينبغى للإنسان أن يلبى حاجاته المادية فى بادئ الأمر، وكانت هذه العبارة رغم بساطتها تعنى ظهور الفهم المادى للتاريخ فهى عبارة عميقة كل العمق من حيث مضمونها. فإذا كان على الإنسان أن يلبى حاجاته المادية كى تتهيأ له إمكانية التفكير فذلك يعنى أن أساس التاريخ هو إنتاج تلك الأشياء التى يلبى الناس بواسطتها حاجاتهم المادية أى إنتاج الخيرات المادية.

ويتبع ذلك استنتاج آخر فإذا كان إنتاج الخيرات المادية يشكل أساس التطور التاريخى فذلك يعنى أن الدور الحاسم يلعبه الناس الذين ينتجون تلك الخيرات. أى جماهير الشغيلة على حد تعبير الماركسيين.

ويتضح من خلال هذا أهمية الانقلاب الذى أحدثه ماركس فى الآراء السابقة التى كانت تفسر التاريخ بدراسة الدوافع الفكرية للنشاط البشرى رافضين عادة الملابسات الاقتصادية باعتبارها شيئاً ثانوياً لا شأن له بالنسبة للتاريخ. كان جميع المفكرين قبل ماركس يحصرون

التاريخ كله في نشاط الأفراد[1] ولا يعالجون أعمال الجماهير، فلم يكونوا يعتبرون الشعب خالق التاريخ بل يرون أن التاريخ من صنع الأبطال المتعالين على الجموع.

ولقد بين الفهم المادى للتاريخ، ذلك الفهم الذى صاغه ماركس وإنجلز الدور الفعلى للشعب كخالق للتاريخ وصانع لجميع الخيرات المادية والروحية التى يتمتع بها المجتمع.

فقد برهن ماركس - كما يقول لينين[2] أولا: إن الإنتاج المادى وليس الأفكار هو الذى يشكل أساس التاريخ، وثانياً: إن التاريخ لا يصنعه الأبطال والقادة العسكريون المنفردون بل الجماهير الشعبية الواسعة وفي مقدمتها الشغيلة. وقد تفادى ماركس بهذا العيبين الرئيسين في النظريات التاريخية السابقة.

2- التاريخ عملية موضوعية:

كان الفهم المادى للتاريخ وتطبيق معيار التكرار[3] على الحياة الاجتماعية قد هيأ لماركس وانجلز إمكانية اكتشاف قوانين التطور الاجتماعى وتفهم تاريخ البشرية ليس باعتباره نتيجة لإرادة أناس معينين وليس باعتباره حاصلاً لنشاط إلهى بل كعملية طبيعية موضوعية تجرى مثلما تتطور الطبيعة بغض النظر عن إرادة البشر.

وأثبت ماركس وإنجلز من خلال ذلك أن المجتمع يتطور من الأشكال

---

(1) إن هذا الإدعاء المعمم باطل ويدل على نقص قراءات هؤلاء الماركسيين لأن التاريخ من صنع أفراد هذه نظرية تبناها كارلايل وبعض أنصاره فقط، أما وجهة النظر الغالبة فنقول إن التاريخ من صنع الحضارة والحضارة لا تعتمد على فرد بل تعتمد على فكر الشعب وثقافته. أنظر ما قاله فلاسفة من أمثال فولتير ومونتسيكو ومن قبلهم كان مؤرخو العصور الوسطى الإسلامية.

(2) راجع: لينين، المؤلفات الكاملة، المجلد 26، ص 57.

(3) هو معيار علمى شامل وهو يمثل بالنسبة للماركسيين ركيزة أساسية لأنه لا يمكن بدونه اكتشاف قوانين تطور المجتمع لأن هذه الظروف المتكررة موجودة في جميع المجتمعات على الرغم من اختلاف بعض ظواهرها من بلد إلى بلد.

الأوطأ إلى الأشكال الأرقى عبر التناقضات وعبر صراع الطبقات نحو المجتمع الشيوعى اللاطبقى، وأن الشيوعية ليست بدعة من قبل أناس طيبين حالمين بل هى نتيجة للتطور الاجتماعى وضرورة من ضروراته واكتشفا أيضاً أن الطبقة العاملة هى تلك القوة التى يتعين عليها أن تحطم الرأسمالية وتبنى المجتمع الشيوعى. واستندا إلى مفعول القوانين الموضوعية للتطور الاجتماعى كبرهان على ذلك.

ولقد واجهت هذه النظرية انتقادات عديدة من الفلاسفة الرأسماليين الليبراليين، وجمع الماركسيون هذه الانتقادات وأخذوا يردون عليها وواضح هذا من قولهم: وقد حاول بعض الفلاسفة البرجوازيين أن يدحضوا فى المقام الأول واقع وجود القوانين الاجتماعية ولهذا الغرض طرحوا النظرية القائلة بعدم وجود التكرار فى المجتمع خلافاً للطبيعة وذلك لأن كل ظاهرة فريدة خاصة لا تتكرر. فكل ظاهرة اجتماعية إذا تناولناها بكامل سماتها إنما هى ظاهرة فريدة، فلنأخذ مثلاً الثورة الفرنسية فى القرن الثامن عشر والثورة الإنجليزية فى القرن السابع عشر. فالثورة الفرنسية مرتبطة باحتلال الباستيل وإعدام الملك والملكة على المقصلة وبأسماء روبسبير ودانتون ومارات وبشوارع باريس الغاصة بالشعب الثائر وبأغانى الباريسيين المرحة، أما الثورة الإنجليزية فتتميز بقطع رقبة الملك بالفأس وإقامة دكتاتورية كرمويل لأربعين عاماً ثم انتهى كل ذلك بالمساومة بين البرجوازية وطبقة النبلاء التى عاد بموجبها الملك للعرش.

وهاتان حالتان غير متشابهتين على ما يبدو، فالبلدان غير متشابهين وشعباهما غير متشابهين من حيث العادات والطباع. ولكن الأمر الجوهرى فى هذين الحادثين ليس هو مظاهر حدوثهما بل هو مضمونهما. فقد كان المضمون الرئيسى للثورة الإنجليزية هو تصفية النظام الإقطاعى القديم وإقامة نظام اجتماعى جديد هو نظام الرأسمالية وكان مضمون الثورة الفرنسية هو الشئ ذاته وهكذا يوجد شئ مشترك بين هذين الحادثين ويوجد فيهما تكرار الشئ الجوهرى أما

الأمور غير المكررة فهى عادة الجوانب غير الجوهرية بالنسبة لسير التاريخ. وبما أن الظواهر الاجتماعية - كما رأينا - تنطوى على التكرار فذلك يعنى أن قوانين الحياة الاجتماعية والتاريخ البشرى موجود أيضاً.

وهذه القوانين سارية المفعول مثلها مثل قوانين الطبيعة. غير أن مشاركة الناس ليست لازمة بالنسبة لسريان مفعول قوانين الطبيعة. أما قوانين التطور الاجتماعى فحالها يختلف عن ذلك فمع أنها سارية المفعول بغض النظر عن إرادة الناس ووعيهم إلا أنها تتحقق دوما عبر نشاط الناس. ولذلك فالتاريخ كله ما هو إلا حاصل للنشاط البشرى. والناس يصنعون الملابسات الموضوعية التى يتواجد فيها كل جيل يجتاز الظروف اللازمة لسريان مفعول قوانين التاريخ، زد على ذلك أن النشاط البشرى هو الشرط الرئيسى لمفعول هذه القوانين.

ولقد علق شتاملر وهو من أوائل نقاد الماركسية على ذلك قائلاً: إذا كان كسوف الشمس لابد وأن يجرى بحكم مفعول قوانين الطبيعة فليس هناك من تراوده فكرة تنظيم حزب لمساعدة كسوف الشمس. وما الداعى لتنظيم "حزب لمساعدة الثورة" إذا كنا نعتقد أن الثورة البروليتارية هى نتيجة لمفعول قوانين التاريخ الموضوعية ! فكسوف الشمس يحل بدون مساهمة الناس وبالتالى فالثورة إذا كانت حتمية فستقوم بدون مساهمتهم. ولقد رد الماركسيون بقولهم إن كسوف الشمس يحل فعلاً بدون مساهمة البشر. هذا قول صائب فالنشاط البشرى لا يدخل ضمن الشروط المؤدية إلى حدوث الكسوف. ولذلك فإن فكرة تنظيم "حزب لمساعدة كسوف الشمس" لا يمكن أن تظهر كما كتب بليخانوف إلا فى دار المجانين.

بيد أن حال الثورة يختلف عن ذلك تماماً، إذ إن الناس هم الذين يقومون بها وهى لا يمكن أن تتحقق بدونهم فإن نشاط الناس هو الشرط الرئيسى فى مجمل الشروط التى لا تقوم الثورة بدونها. ولذلك فإن تنظيم وتأسيس الحزب الذى يعد الجماهير بوعى وتنسيق لإعلان

الثورة إنما هو أمر ضرورى لا مفر منه.

3- الضرورة التاريخية والنشاط البشرى:

يتبادر إلى الذهن سؤال هام هو: إذا كانت قوانين التطور الاجتماعى موضوعية ولكنها تتحقق عبر نشاط البشر، فما هو دور البشر فى العملية التاريخية ؟ أو ليس البشر عبيداً للضرورة الموضوعية ؟ وهل بوسع الإنسان أن يكون حراً ؟ والمقصود هنا طبعاً ليس الحرية السياسية وليس ما يسمى بالحريات المدنية بل الحرية بمعنى العلاقة بين الإنسان وبين قوانين التاريخ الموضوعية. وكان أبرز مفكرى الماضى - والقول ما يزال للماركسيين - غالباً ما يعنون بالتفكير فى حل هذه المسألة.

وكان الكثيرون منهم يعتقدون أن إرادة الإنسان قادرة على خلق التاريخ، ورأت الماركسية أن وجهة النظر هذه باطلة لأن التاريخ يتطور طبقاً للقوانين الموضوعية، وكان هناك مفكرون يرون أن الإنسان عاجز أمام الضرورة التاريخية وأنه عبد لها. ولكن هل صحيح أنه لا يتوقف على الإنسان أى شئ ؟ لقد استطاع الفيلسوف الهولندى المادى اسبينوزا أن يفهم لأول مرة العلاقة بين الحرية والضرورة وكان هيجل هو الذى قدم صياغة عميقة لتلك العلاقة على النحو التالى: الحرية هى الضرورة المعروفة. إلا أن هذا التعريف الذى يحصر الحرية فى إطار المعرفة لا يمكن أن يرضى الإنسان المتمسك بالفهم المادى للتاريخ.

وكان ماركس المنطلق من مواقف مغايرة لهيجل أو من عارضه قائلاً أن الحرية التى تهمنا هى مسألة حرية النشاط البشرى وحرية الإنسان فى التطبيق العملى. البديهى أن معرفة الضرورة أمر لازم للإنسان من أجل أن يكون حراً. فالضرورة عمياء إذا لم تكن غير مدركة. والإنسان فى هذه الحالة عبد لها. ولكن الإنسان لا يكون حراً إذا عرف الضرورة وحدها فإن معرفة الضرورة ما هى إلا الشرط الأول للحرية التطبيقية، وشرطها الآخر هو تحويل المعرفة إلى أفعال وتحويل الضرورة المعروفة إلى واقع عملى.

فإذا عرف العمال الضرورة التاريخية لفناء الرأسمالية وبناء الشيوعية سيعملون بنشاط طبقاً لهذه المعرفة، وبالتالى فإن الرأسمالية ستهلك حتماً وسيحل محلها المجتمع الشيوعى. ولذلك تقدم الماركسية التعريف التالى للحرية "الحرية تكمن فى السيادة على أنفسنا وعلى الطبيعة الخارجية، تلك السيادة المستندة إلى معرفة ضرورات الطبيعة"[1].

وهكذا نرى أن فكرة هيجل يحولها ماركس تحويلاً جذرياً، فلنحلل التعريف الماركسى الذى وضعه انجلز للحرية، أن كلمة السيادة لا يجوز أن تفهم بمعنى تعسف الإنسان ضد العالم الخارجى، فالمقصود هنا هو أنه إذا كانت الضرورة غير معروفة فالإنسان يظل عبداً لها وإذا كانت معروفة فهو سيدها فالحرية لا تعنى القضاء على الضرورة الموضوعية، فهذه الضرورة لا يمكن أن تفنى وإذا عرف الإنسان الضرورة فإنها لن تبقى موجودة بالنسبة له بشكل شئ خارجى، بل تتحول إلى مضمون داخلى لمعتقداته. وفى مثل هذه الحالة يتصرف الإنسان بحرية أى طبقاً لمعتقداته ويصبح فى الوقت ذاته أداة للضرورة التاريخية، فحتى الثورى المقيد بالأغلال والمقاد تحت الحراسة إلى الأشغال الشاقة يعتبر حراً بالنسبة للضرورة التاريخية فى حين أن حراسه المسلحين عبيد لهذه الضرورة.

وهكذا يصبح الإنسان حراً فى الواقع العملى إذا عرف الضرورة التاريخية وتعلم العمل "بمعرفة للأمور" على حد تعبير انجلز.

إن التاريخ إذن فى نظر الماركسية يتطور وفقاً لقوانين التطور الاجتماعى ولكن طرقه ليست جبرية وتحل مسألة اختيار تلك الطرق بصراع القوى الاجتماعية الذى كأنما ينجم عنه اختيار إحدى صيغ التطور التاريخى المحتمل وبديهى أن بالإمكان تحقق انتصارات مؤقتة

---

(1) راجع : ماركس وانجلر ، المؤلفات الكاملة، المجلد العشرون ، ص 116 وما بعدها .

للرجعية وهزائم مؤقتة لقوى التقدم[1]. إلا أن قوى التقدم تشق طريقها فى آخر المطاف. وهذا ما حدث مثلاً فى المجر الشعبية بعد الحرب العالمية الثانية، ففى هذا المثال تجلت الضرورة التاريخية النهائية التى لا مرد لها.

4- تأثير الظروف البيئية المادية على التطور التاريجى:

يتطور تاريخ كل شعب فى محيط مكانى معين وفى ظروف طبيعية معينة. إن هذه الظروف أو البيئة الجغرافية يمكن أن تكون متباينة. فالمكان الذى يقطنه الشعب يمكن أن يقع فى مختلف المناطق المناخية، فى أقصى الشمال البارد أو فى الجنوب الحار.

فالظروف الطبيعية الملائمة يمكن أن تعجل فى تطور المجتمع بينما تؤدى الظروف غير الملائمة إلى بطء التطور. ولإيضاح هذا الدور الذى تلعبه الظروف الطبيعية فى حياة المجتمع ينبغى تقسيم هذه الظروف إلى مجموعتين من الظواهر: الغنى الطبيعى بتوفر وسائل العيش والغنى الطبيعى بتوفر مصادر وسائل العمل وتضم المجموعة الأولى من الظواهر وجود أو انعدام النباتات البرية الصالحة للأكل وكذلك الطيور والحيوانات فى الغابات والأسماك فى الأنهار.

وفى المراحل الأولى من تطور المجتمع حيث كان إنتاج الخيرات المادية بدائياً جداً كان تأثير وسائل العيش الطبيعية على حياة المجتمع كبيراً جداً. وفى الوقت نفسه لم يكن لغنى مصادر وسائل العمل أن يلعب أى دور فى تطور المجتمع. إلا أن تأثير البيئة الجغرافية على حياة المجتمع لا ينحصر فقط فى الغنى الطبيعى بتوفير وسائل العمل. فإن دوراً كبيراً

(1) هذا يتعلق باعتقاد الماركسية أن قوى البروليتاريا لابد أن تنتصر فى النهاية. وهذا اعتقاد غريب والأغرب منه أنها تصف نفسها فقط بالتقدمية. وهذه صفة وصفت بها كل فلسفة جديدة، فهى فلسفة على طريق التقدم. فمعايير التقدم تقصره الماركسية على نفسها كما قصرت على نفسها أيضاً صفة الفلسفة العلمية فى حين أن كل فلسفات العصر توصف بأنها أيضاً فلسفات علمية.

كانت ولاتزال تلعبه فى حياة الشعوب ظروف أخرى مثل المناخ والأماكن الوعرة أو الموقع الجزائرى مما يخلق صعوبات فى الاتصال مع الشعوب الأخرى.

فهل يعنى ذلك أن البيئة الجغرافية تحدد التطور التاريخى كما كان يعتقد المجتمع لأنها عامل ثابت نسبياً طوال ملايين السنين فى حين أن التغيرات الاجتماعية تجرى فى فترات زمنية أقصر كثيراً. فالظروف الطبيعية فى فرنسا مثلاً لم يطرأ عليها تغير كبير طوال آلاف السنين فى حين جرت تغيرات هائلة فى الحياة الاجتماعية. ويصدق هذا على تاريخ أى بلد أخرى ؟!.

فى فجر المجتمع البشرى عندما كانت القوى المنتجة لا تزال ضئيلة، كانت الطبيعة هى المسيطرة على الإنسان وكان هذا الإنسان المفتقر إلى المعارف وإلى وسائل الدفاع ضد الكوارث الطبيعية عبداً للطبيعة. وواضح أن تأثير البيئة الطبيعية على تطور المجتمع البشرى فى تلك الظروف كان أكبر منه فى مراحل تاريخ البشرية التالية. وبتطور المجتمع البشرى وارتفاع مستوى القوى المنتجة وبفضل غنى المعارف صار الإنسان يفلت بصورة متزايدة من التبعية العبودية لقوى الطبيعة العاتية. وبالتالى فإن الماركسية ترى أن دور البيئة الجغرافية يتضاءل تدريجياً بقدر تحقق التقدم العلمى التكنيكى.

زد على ذلك أن الإنسان حصل باستخدام نتائج التقدم العلمى على إمكانية التأثير على البيئة الطبيعية بمقادير متزايدة. وعلى أى حال فمهما كانت نجاحات التقدم عظيمة فإن تأثير الظروف الطبيعية على حياة المجتمع مهما كان متطوراً فإنه يتواجد فى بيئة جغرافية ملموسة وفى مجموعة معينة من الظروف الطبيعية التى تؤثر وستؤثر على حياة المجتمع.

ومن ناحية أخرى فإن البيئة الجغرافية وكذلك زيادة السكان ليسا هما السببان الحاسمان اللذان يتوقف عليهما طابع المجتمع وتطوره

والانتقال من نظام اجتماعى معين إلى نظام آخر. وهما لا يمكن أن يكونا السببين الحاسمين فى ذلك. وكل ما فى وسعهما هو إما أن يساعدا أو يعرقلا التطور الاجتماعى. ثم أنهما فى آخر المطاف – فى نظر الماركسية – يتوقفان على أسلوب إنتاج الخيرات المادية، على النظام الاجتماعى الاقتصادى السائد فى المجتمع. إن الإنتاج المادى هو أساس العملية التاريخية وقوتها الحاسمة.

وقفة نقدية من فلسفة التاريخ الماركسية:

أولا: لقد انطلق ماركس وأتباعه من موقف هيجل وظنوا أن كل فلسفتهم فى التاريخ تعارض فلسفة هيجل ونظرته العقلية إلى التاريخ. والحق أنهم رغم إدعاء التحرر من آرائه – لم يفلتوا من قبضة هيجل، فنظرية ماركس فى التاريخ تنطوى على نفس مواطن القوة والضعف التى وجدناها لدى هيجل، إذ تتجلى قوتها فى أنها تنفذ إلى ما وراء الحقائق لتمسك بالارتباط المنطقى الذى تستند إليه الأفكار المجردة. أما ضعفها فيتجلى فى اختيارها ناحية واحدة من نواحى الحياة الإنسانية (هى الناحية السياسية عند هيجل والاقتصادية عند ماركس) كما لو كانت هذه وحدها هى مظهر العقلية الإنسانية. ولقد حذا ماركس حذو هيجل فى الإصرار على أن تاريخ البشرية ليس أنواعاً من التاريخ يسير جنباً إلى جنب ويختلف بعضها عن البعض كالتاريخ الاقتصادى والسياسى والفنى والدينى وهكذا وإنما هو تاريخ واحد.

وحذا حذو هيجل كذلك حينما اعتبر أن هذه الوحدة ليست من قبيل الوحدة "العضوية" التى نستطيع أن نتبين فى مراحلها التطورية سريان كل خيط من الخيوط على حدة. والعلاقة الوثيقة التى تربط بينه وبين الخيوط الأخرى، ولكنها وحدة تقوم على خيط واحد مستمر متماسك (وهو خيط التاريخ السياسى عند هيجل، والتاريخ الاقتصادى

عند ماركس) فى حين لا تجد للعوامل الأخرى كياناً مستمراً يبقى على وحدتها، لأنها كما يقول ماركس فى كل مرحلة من مراحل تطورها لا تعدو أن تكون تعبيراً عن حقيقة اقتصادية جوهرية[1].

ثانيا: إدعى ماركس أنه قد قلب الجدل الهيجلى رأساً على عقب، فبعد أن كان الجدل لدى هيجل كإنسان يقف على رأسه، أصلحه ماركس وجعله يقف على قدميه. ولكن كولنجوود استطاع أن يكشف زيف هذا الزعم، فهو يقول بعبارة مهذبة إن ماركس لم يقصد القول السابق بالتحديد لأن الجدل عند هيجل يبدأ بالفكر ثم ينتقل إلى الطبيعة وينتهى بالعقل وماركس لم يعكس هذا الوضع كما إدعى فهو قد أشار إلى الحدين الأول والثانى (الفكر والطبيعة) فقط لا الثالث، وقد يكون قصد ماركس إذن أن منطق هيجل فى الجدل ابتدأ بالفكر وانتقل إلى الطبيعة أما منطقه الجدلى فقد ابتدأ بالطبيعة وانتقل إلى الفكر.

ويضيف كولنجوود أن ماركس لم يكن قطباً من أقطاب الجهل بالفلسفة ولم يفترض برهة واحدة أن أسبقية الفكر على الطبيعة فى نظر هيجل تعنى أن هيجل قد اعتقد أن الطبيعة من إنتاج العقل. لقد كان يعرف أن هيجل لا يختلف عنه فى النظر إلى العقل على أنه من إنتاج الطبيعة (إنتاجاً يستند فى الأصل إلى منطق الجدل). وكان على بينة من أن كلمة (الفكر) بالمعنى الذى قصده هيجل حين عرف المنطق بأنه "علم التفكير" لا تنصرف إلى الشخص الذى يفكر وإنما تنصرف إلى الموضوع الذى ينصب عليه التفكير. ولقد كان هيجل هو الذى حذرنا من أننا لا ينبغى أن نتصور أن الأفكار لا وجود لها إلا فى عقول الناس، إذ لو صدق هذا لكانت هذه هى "المثالية الذاتية" وهى المذهب الذى يمقته هيجل، وإنما نبتت هذه الأفكار فى رؤوس الناس لأن الناس على حد قوله قد استطاعوا التفكير. ولو أن "الأفكار" لم تكن مستقلة عن أناس

(1) أنظر: كولنجوود، فكرة التاريخ، الترجمة العربية، ص 225.

يفكرون فيها، لما كان هناك محل للقول بوجود شر، بل لما كان هناك محل للقول بوجود كون طبيعى كذلك، لأن هذه "الأفكار" كانت هى الإطار المنطقى الذى يستطيع وحده أن يحتوى على عالم يضم الطبيعة والبشر، عالم يضم كائنات لا تفكر وكائنات تفكر على حد سواء.

وهذه "الأفكار" لم تعط الطبيعة إطارها فحسب، بل صنعت للتاريخ إطاره كذلك. والتاريخ بوصفه الأعمال التى كانت تعبيراً عن تفكير الإنسان، كانت خطوطه العريضة التى تنظم هيكله قد رسمت له مقدماً بفعل الظروف التى تتيح للنشاط الفكرى أى للعقل وحده أن يعيش. من هذه الظروف هذان الاعتباران الهامان: أولهما أن العقل لابد له من كون مادى ينشأ فيه ويتخذ منه مستقره الدائم، وثانيهما إنه لابد أن ينشط عن طريق إدراك القوانين الجبرية التى تتحكم فى الكون المادى (الطبيعة). لذلك نجد أن النشاط التاريخي للإنسان بوصفه نشاطاً حادثاً أو يحدث ومستمر الحدوث لابد أن يحدث أو يستمر فى بيئة طبيعية، ولن يستطيع أن يستمر عن طريق آخر. ولكن معنى هذا النشاط - ونقصد به ما يفكر فيه البشر بالذات، وما يفعله البشر بالذات كأن يكون مظهراً لهذا التفكير - أمر لا تقرره الطبيعة أو تتحكم فيه وإنما تقرره الأفكار"، وهى القوانين الجبرية التى يعرض لدراستها علم المنطق. ومن ثم نجد المنطق هو مفتاح التاريخ بمعنى أن تفكير البشر وأعمالهم بالصورة التى كان يدرسها التاريخ تتبع صورة معينة هى أنموذج ملون من تلك الصورة التى قد خططها المنطق.

تلك كانت علاقة الجدل بالتاريخ لدى هيجل وواضح أنه كان مهتماً ببيان كيف أن المنطق بقوانينه يجب عليه تكييف الصورة التى تنظم نشاط التاريخ وعلى الطبيعة أن تحدد وحدها البيئة التى ينشط فيها. أما فى نظر ماركس فقد كانت الطبيعة شيئاً أكبر من البيئة التى ينشط فيها التاريخ لأنها كانت هى الأصل الذى اشتقت منه صورته. لقد اعتقد ماركس أنه لا جدوى من وراء تصوير التاريخ (أو تكييف الأحداث التاريخية) إستناداً إلى المنطق على نسق الصورة المشهورة التى رسمها

هيجل للمراحل الثلاث للحرية: "الذى نجده فى الشرق هو أن شخصاً واحداً هو الحر، وفى العالم الإغريقى الرومانى بعض الأحرار، أما العالم الحديث فالكل أحرار" وكان الأجدى هو رسم الأوضاع نقلاً عن عالم الطبيعة - كما فعل هو - صورة لا تقل فى شهرتها عن الصورة التى رسمها هيجل وهى "الشيوعية البدائية والرأسمالية والاشتراكية" وحيث نجد أن معانى الألفاظ لم تأت اشتقاقاً من "الأفكار" ولكن من الحقائق الطبيعية[1].

ثالثا: إن الماركسيين يعتقدون بالتطور الاجتماعى من الأشكال الواطئة إلى أشكال أرقى ونحن لا نرفض هذا وإنما نتساءل: لماذا اعتقدوا أن الشكل الأرقى لابد وحتماً أن يكون فى سيادة البروليتاريا ثم الشيوعية الكاملة ؟؟

إن هذا الاعتقاد يبين مدى ما فى الماركسية من رجعية وجمود فى نفس الوقت، إن البشرية قد عانت الكثير حتى وصلت إلى تكوين الدولة والتنظيمات التى تحافظ على حقوق الأفراد وممتلكاتهم. وتأتى الماركسية لتحاول الرجوع بنا إلى عصر الشيوعية "البدائية" نعم "الشيوعية البدائية لأنه لا يمكن تصور مجتمع فى شيوعية كاملة فلقد كانت أولى مراحل البشرية هى الشيوعية وثبت منها أنه لا يمكن فى ظلها أن يحيا الإنسان مطمئناً لأن الأطماع وغريزة التوسع والإمتلاك تتغلب على الأفراد فيتنازعون. وهذه طبيعة البشر. فكيف تتصور الماركسية أن حتمية التاريخ تسير إلى أسمى وأرقى تطور إلى الشيوعية الكاملة. هكذا بكل بساطة تحلم الماركسية بأن البشرية ستعود مع الفارق إلى بدايتها!!

ومن ناحية أخرى فلماذا لم تتصور الماركسية مثلاً أن يتطور المجتمع بقوانين جبرية إلى سيادة طبقة مثقفة لا مصالح لها (طبقة خيرة تسعى للصالح العام وفى نفس الوقت مستنيرة) فتعطى للناس حقوقها

(1) نفس المرجع السابق: ص 226-228.

وتصلح من شأن الطبقة البروليتارية وتساويها بباقى الطبقات فى الحقوق والواجبات. فيعيش المجتمع فى سلام بدلاً من الصراع الطبقى ثم سيادة الطبقة البروليتارية بعد سيلان دماء الرأسماليين لتحكم البروليتاريا بالحديد والنار وتكبت لدى الناس دافع الحرية والحياة السعيدة فى ظل ملكية عادلة ومصالح مشتركة.

إن الماركسية فى هذا التصوير لانتقال المجتمع إلى الشيوعية الكاملة قد فاقت تصورات الفلاسفة المثاليين[1] على الرغم من كل إمكانيات التطبيق التى صاغتها فى طياتها. وهى وإن كانت هى الفلسفة الرسمية لثلث العالم فإنها بعد سنوات ستفقد دعامتها الأساسية - وهذا ما حدث فعلاً فى أواخر القرن العشرين- حينما تفشل المجتمعات التى تعيش الآن مرحلتها الأولى - وأعنى بها مرحلة سيادة البروليتاريا - فى الانتقال من هذه المرحلة إلى مرحلة الشيوعية. وذلك لسبب بسيط هو أن الانتقال إلى مرحلة الشيوعية الكاملة لن يتم إلا بعد أن تتحول كل دول العالم إلى دول تحكمها البروليتاريا وتطبق الإشتراكية. وهذا - حسب واقع الأمور وحسب ما تؤمن به شعوب العالم من ديانات وأفكار وما يعيشون عليه من غرائز وما لهم من حاجات - شئ مستحيل التصور فضلاً عن أنه مستحيل الوقوع.

رابعا: حينما رد ممثلو الفلسفة الماركسية على نقادهم الذين وصفوهم بالبرجوازيين قالوا إن

الإنسان الذى يعيش فى مجتمع طبقى لا يستطيع أن يعلو على المصالح الطبقية فليس فى المجتمع الطبقى أناس خارج الطبقات إذ لا يمكن للمرء أن يتحرر من المجتمع بل هو يكون حراً - فى نظرهم - حين يعبر عن مصالح طبقية.

(1) ولقد صدق هنرى أيكن حينما وصف فلسفة التاريخ عند ماركس بأنها تعتمد على ميتافيزيقا غير روحية.
أنظر: هنرى أيكن، عصر الأيدلوجيا، ترجمة محيى الدين صابر، المنشور بدمشق عن وزارة الثقافة، 1971، ص 231.

ونحن نؤيدهم إلى حد ما إلى هذا الحد لكن ما يقولونه بعد ذلك يعد فرضية أو مسلمة لا يقوم عليها برهان. وهم فى فكرهم لا يؤمنون بمسلمات وإنما يبدأون من الواقع.

وهذه الفرضية أن المفكر العظيم - فى نظرهم - هو الذى يعبر عن مصالح الطبقة البروليتارية ويتمشى مع تطور التاريخ الحتمى إلى سيادة تلك الطبقة، وهذه فرضية غير قابلة للبرهنة لأنها يقابلها غيرها دائماً فهى لا تصلح أن تكون بمثابة القانون العلمى الثابت كما يعتقدون فيها. إن هذه المسألة مسألة نسبية فليس من الضرورى دائماً أن يكون المعبر عن الطبقة البروليتارية هو المفكر الحر حقيقة والعظيم بحق فى هذه الآونة. لأنه قد يأتى من يقول إن من يعبر عن مصالح الفرد وضياع حقوقه فى المجتمعات الاشتراكية وضرورة أن يعيش الفرد شاعراً بآدميته وحريته تجاه الحزب وعقيدته وفكره، هو المفكر الحر حقيقة !!

والأخير من زاوية منطقية (وواقعية فى نفس الوقت) أصدق لأننا لم نعهد فى تاريخ الفكر أن يكون المعبر عن مصالح طبقة معينة وسيادتها على كل الطبقات، موصوفاً بأنه مفكر حر. فالحرية فى أوضح وأجلى معانيها حرية الفرد تجاه كل أشكال التعسف والضغط.

ولقد صدق المفكر الروسى ميخائيل باكونين وكان معاصراً لماركس حينما كتب يقول: إن ماركس أعوزته "غريزة الحرية" وكان من أخمص قدميه إلى قمة رأسه ممن يؤمنون بالاستبداد[1].

(1) لقد عاش باكونين من 1814-1867، وقد حالف ماركس بعض الوقت فى الجهود الهادفة إلى إثارة ثورة اجتماعية بين الجماهير فى كتابه "الله والدولة" ولكنه عاد وشعر أن موقفه مخالف لموقف ماركس إذ كانت حياة باكونين وفكره مليئة بالعواطف المشبوبة لمثله الأعلى "الحرية" ولقد راعه أن ماركس يهدف إلى الاستبداد لا إلى الحرية فأعلن معارضته له (اقرأ ما كتبه عن ذلك: ويد جرى، فى: التاريخ وكيف يفسرونه: الترجمة العربية، ص 189).

أهم مصادر الفصل العشرين

1- **ماركس وإنجلز:** الأعمال الكاملة: الترجمة العربية.

2- **ماركس وإنجلز:** الأيديولوجية الألمانية: ترجمة: فؤاد أيوب، دار دمشق للطباعة والنشر، 1976م.

3- **يوغسلافسكى وآخرون:** فى المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية: ترجمة خيرى الضامن، دار التقدم، موسكو، 1975م.

4- **كيلله كوفالسون:** المادية التاريخية: ترجمة إلياس شاهين، دار التقدم، الطبعة الثانية، موسكو، بدون تاريخ.

5- **شيبتولين:** الفلسفة الماركسية اللينينية: ترجمة لويس إسكاروس، دار الثقافة الجديدة، القاهرة 1981م.

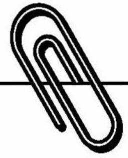
6- **البان ويدجرى:** التاريخ وكيف يفسرونه: ترجمة عبد العزيز جاويد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1972م.

7- **كولنجوود:** فكرة التاريخ: ترجمة محمد بكير خليل، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة 1968م.

8- **هنرى أيكن:** عصر الأيديولوجيا: ترجمة د. محيى الدين صابر، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 1971م.

9- Seligmon (E.R.A.) The economic Interpreatation of history, 1898.

* * *



الفصل الحادى والعشرون

اشبنجلر... وبيولوجية الحضارة



الفصل الحادى والعشرون

اشبنجلر... وبيولوجية الحضارة

يعد اشبنجلر (1880-1936م) الفيلسوف الألمانى من القلائل ذوى النظرة الأصيلة إلى التـاريخ، فلم يكن هذا الفيلسوف ناقلاً عن غيره أو متأثراً بأحـد سـوى جوتـه ونيتـشه حيـنما أعلـن رأيـه فى التاريخ والحضارة بل كان فى كل ما قاله مبتكراً فى تحليلاته، ولهذا فقد كان له تـأثير بـالغ عـلى مـن أتوا بعده من فلاسفة التاريخ وخاصة أرنولد توينبى.

ولقد أثارت انتقاداته المختلفة للنظريات الأخرى فى التاريخ فعلهـا فى تفـويض تلـك النظريـات وقد استفاد اشبنجلر من اطلاعه الواسع فى التاريخ ومن تخصصه فى العلوم الطبيعيـة والرياضـية فى تفسيره للحضارة تفسيراً بيولوجيًا.

مقولة المصير والكشف عن أخطاء نظرية التقدم:

إذا كان العلم الطبيعى يقوم على مقولة العلية فإن التاريخ فى نظر اشبنجلر لا يجب أن يقـوم عليها لأنها تفيد الضرورة وتلحق التاريخ بالعلوم الطبيعية. وإنما يستبدل بها مقولة المصير.

ولا يعنى اشبنجلر بالمصير ما كان يفهمـه بـه فلاسـفة اليونـان والتراجيـديا اليونانيـة مـن أنهـا مفهوم مرادف للجبر أو القوة الخارجية التى تحدد سلوك الإنسان وإنما يعنى بالمصير شعور الإنسان بذاته إزاء قوة إنسانية أخـرى تتحـداه وتجعـل وجـوده فى خطـر. وحينئـذ تنبثـق طاقـات الإنـسان الكاملة من أجل تأكيد الوجود.

وتقتـضى فكـرة المـصير عـاملين، وجـود ذات مـستقلة لهـا كيانهـا وطابعهـا

المستقل ثم وجود أحداث خارجية بينها وبين الذات علاقة تحد فى أغلب الأحيان فينشأ نتيجة الالتحام نوع من التفاعل يحدد سلوك الذات لسنوات، وليس كل حدث يمس المصير فهناك أحداث كثيرة فى حياة الفرد لا تمس إلا القشرة السطحية لحياته، وإنما لابد أن ينفذ الحدث إلى المركز الباطن الذى يشكل جوهر الذات. حينئذ تكشف الروح عن جزعها إزاء ما يهدد شخصيتها، جزع مصدره الجهل بالمصير لأن أخص خصائص الزمان استحالة الإعادة، وما يستحيل عوده يولد فى النفس الجزع.

والمصير بهذا المعنى مختلف عن العلية بما فى ذلك الغائية لأن العلية أشبه بقانون مجرد يمكن تفسيره بالعقل ويعبر عن التجربة العلمية الآلية. أما المصير فيعبر عن جزع الروح لما يهدد جوهرها أو كيانها وتفاعلها من أجل إثبات الذات وفى ذلك تعبير عن الحالة ولا يمكن إدراك فكرة المصير إلا بالتجربة الحية فلا يمكن تعريفها بمنطق العلم[1].

ولا يعبر عن سياق التاريخ فى نظر اشبنجلر غير المصير. وقد رفض على أساس ذلك نظرية التقدم لأنها فى نظره قد أخطأت فى فهم مسار التاريخ إذ تصورته تقدماً مطرداً للعقل البشرى إلى ما لا نهاية بينما التاريخ مسار لعدد كبير من الحضارات يسرى عليها ما يسرى على الكائنات العضوية تنبت وتنضج وتذبل وتفنى[2].

---

(1) أنظر: عبد الرحمن بدوى: اشبنجلر، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الثانية 1945م، ص 41 وما بعدها. وأنظر أيضاً، أحمد صبحى، فى فلسفة التاريخ، ص 243.

(2) أنظر عبد الرحمن بدوى، نفس المرجع السابق، ص 67-69.
وقارن هذا بتصور ابن خلدون لأطوار الدولة وعمرها، فإن تعميم هذه النظرية على الحضارة يقترب من تصور اشبنجلر حيث كان ابن خلدون ينظر إلى الدولة باعتبارها أشبه بالكائن العضوى فلها عمر محدد تعيشه بأطوار معينة تتطور فيها من مرحلة التأسيس إلى مرحلة تقدم والفناء. (أنظر مقدمة ابن خلدون. وراجع الفصل الخاص به من هذا الكتاب).

ولقد ارتبط بنظرية التقدم وهم حينما اتخذ الأوروبى من خلالها حضارته مركزاً يدور حوله التاريخ فقسم التاريخ إلى قديم ووسيط وحديث وهذا وهم كاذب أو غرور زائف دفعه إلى أن يضغط تاريخاً كتاريخ مصر الذى امتد إلى أكثر من ثلاثة آلاف عام فى عدة صفحات بينما انتفخ تاريخ كتاريخ نابليون الذى لم يمتد لأكثر من عشر سنوات ليشمل مجلدات. وإذا كان لا يحق لمؤرخ صينى أن يكتب تاريخاً للعالم يتجاهل فيه عصر النهضة أو الحملات الصليبية فكذلك ليس من حق المؤرخ الأوروبى أن يتخذ من حضارته محوراً ثابتاً يدور حوله التاريخ لأن تاريخ العالم يشمل ثمانى حضارات رئيسية أهمها هى المصرية والهندية والصينية والكلاسيكية (اليونانية والرومانية) والإسلامية والغربية التى سيستمر وجودها حتى 2400 كما يحددها اشبنجلر.

وكل حضارة منها قد اتخذت دورة نمو ثم شباب ثم شيخوخة أعقبها فناء. أما تصور سياق التاريخ على أنه تقدم الإنسانية كما عبر عن ذلك فولتير، أو نحو سلام دائم كما توقع كانط أو حرية الروح كما تصور هيجل فى الديالكتيك، أو نحو المجتمع اللاطبقى وفقاً لنظرية ماركس فذلك كله ما لا تعبر عنه دورة حياة كل حضارة من الحضارات ؟

الحضارة ككائن عضوى:

أحدث اشبنجلر ثورة أشبه بالثورة الكوبرنيكية فى التاريخ حين صحح ذلك الوهم الكبير الذى كان يعيشه الأوروبى وهو يظن أن حضارته مركز الحضارات كما كان يتوهم قبل كوبرنيكوس أن الأرض هى مركز الكون وهى ثابتة وتدور حولها جميع الكواكب. فكان المؤرخ الأوروبى يتصور أوروبا الغربية قطباً ثابتاً للحضارات لأنه يعيش فوقها. والثورة الكوبرنيكية التى أحدثها اشبنجلر فى النظر إلى التاريخ أنه نظر إليه لا على أنه مركزه الحضارة الأوروبية وتدور حولها الحضارات الأخرى بل نظر إليه على أنه مكون من حضارات ربما كانت بعضها تفوق الحضارات الأوروبية من حيث عدد الشعوب المنتمية إليها ومن حيث

قوتها الروحية وهذا يتضح لو أن كل حضارة درست كوحدة منفصلة.

إنه يصف بنفسه ما قام به فى كتابه الشهير "تدهور الحضارة الغربية" بأنه اكتشاف كوبرنيكى فى الميدان التاريخى.. فهو لا يعترف بأى مركز ممتاز للحضارة الكلاسيكية أو الحضارة الغربية على الحضارات من هندية، بابلية، صينية، مصرية، عربية ومكسيكية. وهذه هى عوالم منفصلة لكينونة ديناميكية لها تماماً من حيث الكتلة داخل الصورة العامة للتاريخ ما للحضارة الكلاسيكية من قيمة، بينما هى تتجاوز مراراً الكلاسيكية من حيث العظمة الروحية وقوة التسامى والتحليق(1).

فالتاريخ إذن فى نظر اشبنجلر مكون من كائنات عضوية حية هى الحضارات وكل حضارة منها تشبه الكائن الحى العضوى تمام الشبه. فتاريخ كل حضارة كتاريخ الإنسان أو الحيوان أو الشجرة سواء بسواء. والتاريخ العام هو ترجمة حياة هذه الحضارات، فإذا كان سياق الحياة واحداً بين الأفراد التى تدخل تحت نوع واحد، فللحضارات جميعاً سياق واحد تسير عليه.

ويصف اشبنجلر سياق كل حضارة فيقول: تولد الحضارة فى اللحظة التى فيها تستيقظ روح كبيرة وتنفصل عن الحالة الروحية الأولية للطفولة الإنسانية الأبدية كما تنفصل الصورة عما ليس له صورة وكما ينبثق الحد والبقاء من اللامحدود والفناء. وهى تنمو فى تربة بيئة يمكن تحديدها تظل مرتبطة بها ارتباط النبتة بالأرض التى تنمو فيها. وتموت الحضارة حينما تكون الروح قد حققت جميع ما بها من إمكانيات على هيئة شعوب ولغات ومذاهب دينية وفنون ودول وعلوم ومن ثم تعود إلى الحالة الروحية الأولية(2).

فكأن الحضارة روح زاخرة بالإمكانيات الممكنة التحقيق تأتى إلى

(1) اشبنجلر: تدهور الحضارة الغربية: الترجمة العربية لأحمد الشيبانى، الجزء الأول: دار مكتبة الحياة ببيروت، بدون تاريخ، ص 62-63.

(2) عبد الرحمن بدوى، نفس المرجع السابق، ص 71-72.

الوجود الحى فى بيئة خارجية معينة تشيع فيها قوى عديدة فى حالة فوضى مطلقة فتبدأ فى تأكيد صورتها ضد هذا الخليط واللاشعور فارضة عليهما صورتها وتاريخ حياتها الذى هو تاريخ هذا النضال الشاق بينها وبين هذه القوى.

وعلى هذا النحو تستمر الروح فى نضالها خالقة فى أثناء هذا النضال وكأداة لتحقيق الظفر والانتصار طائفة من الصور والأوضاع قد طبعتها بطابعها الخاص. وطالما كانت تنطوى فى باطنها على قوى خالقة استمرت فى هذا الخلق وظلت تخوض هذا النضال. أما إذا فقدت قواها الخالقة إما باختناقها تحت تأثير روح أخرى أقوى وأخصب وإما لأنها بلغت غايتها وحققت صورتها النهائية ولم يعد فى استطاعتها أن تعلو على الحد الذى إليه علت بأن حققت كل ما تحتوى عليه من إمكانيات باطنة فى الخارج، ينضب دمها وتتحطم قواها ويتحجر كيانها فتصبح "مدنية" بعد أن كانت "حضارة". ولكن ليس معنى هذا أن تفنى نهائياً بل لازالت قادرة على البقاء قروناً أخرى، كما تبقى الشجرة التى استنفذ الزمان عصارتها سنوات طويلة ولا تزال تمد أعضاءها التى أصبحت فريسة للسوس.

ولما كانت الحضارة كالكائن العضوى الحى فإنها تمر بنفس الأدوار التى يمر بها هذا الكائن الحى فى تطوره. فلكل حضارة طفولتها وشبابها ونضجها وشيخوختها. أو إن شئت فمثل أدوار الحضارة بأدوار السنة وقل حينئذ إن لكل حضارة ربيعها وصيفها وخريفها وشتاءها. ولكل دور من هذه الأدوار من الخصائص ما للفصول السنوية التى تناظرها من خصائص أو ما لأدوار حياة الإنسان المناظرة لها من خصائص ومميزات[1].

ويلاحظ اشبنجلر أنه لا توجد رابطة عقلية بين حضارة وأخرى إذ ينفى أن حضارة ما تستطيع أن تفهم الأخرى أو تتعلم منها أو تتأثر بها. فهو يرى فى الحضارات نموذجاً يتكرر كدورة الحياة فى الكائن الحى

(1) عبد الرحمن بدوى، نفس المرجع السابق، ص 71-73.

ويفحصها - كما أسلفنا القول - بمدلول توالى الفصول الأربعة. فلكل حضارة ربيعها متمثلاً فى عصر بطولة مبكرة وتكون الحياة ريفية زراعية إقطاعية ويعرف روحياً بخيال مثيولوجى خصيب. ويليه صيفها وفيه تظهر المدن والتنظيم السياسى وهو فى الوقت نفسه ثورة ضد الميثولوجيا ويظهر فيه ذكاء نشط يدفع الدين إلى الخلف ويقدم شكلاً علمياً من الوعى.

وخريف الحضارة هو فترة مدن نامية وتجارة منتشرة وملكيات مركزية وفيه يبدو انحلال الدين وفقر الحياة الداخلية كما أن العقلانية والتنوير علاماته الظاهرة، ثم تنحدر الحضارة إلى الشتاء الذى يتمثل فى ذبول الإبداع الفنى والزمنى وموت الدين وظهور الشك والمادية المفرطة وعبادة العلم بقدر فائدة العلم وهو عصر طغيان سياسى متزايد وحروب. وعلى العموم تفقد الحضارة روحها وتنقلب إلى مجرد مدنية فهى تهبط إلى نوع جديد من البربرية وهنا تنتهى حياتها.

والدورة الحضارية تعيد نفسها بكل تفاصيلها. وكل مرحلة تظهر مجدداً فى كل دورة، ومع ذلك فإن ما يعود إلى الظهور لا يكون نفس المرحلة فلا شئ يحدث مرتين بل يظهر شئ مواز له أى أن المرحلة فى دورة ما تقابل من حيث التكوين مرحلة من دورة ماضية[1].

فلكل حضارة أسلوبها المتمايز عن أسلوب غيرها تمام التمايز، أسلوب تستطيع أن تلتمسه فى كل مظهر من مظاهرها فتجده واضحاً كل الوضوح فى فن ودين وسياسة وعلم وتركيب اجتماعى.

ففى الفن مثلاً تجد أسلوب كل حضارة ظاهراً فى تفضيل بعض أنواع الفن على البعض الآخر (كالنحت وتلوين الجدران عند اليونان والطباق والرسم بالزيت فى الحضارة الغربية)، وكذلك الحال فى بقية مظاهر الروح. بل تختلف الشخصيات العظيمة المتناظرة فى الحضارات المختلفة، فلا تستطيع إلا أن تجد ارتباطاً وثيقاً بين الشخصيات التى

(6) Spengler: The Decline of the West 2 vol. London, 1926-1928.

تنتسب إلى حضارة واحدة واختلافاً كبيراً بينها وبين ما يماثلها من الشخصيات المنتسبة إلى حضارة أخرى.

فلو قارنت جوتة ورفائيل بمن يماثلهما من الشخصيات العظيمة فى الحضارة القديمة سرعان ما تجد أن هيراقليطس وسوفوكليس وأفلاطون والقبيادس وهوراس، تكون أسرة واحد متمايزة كل التمايز من الأسرة التى يكونها جوتة ورفائيل ونابليون وبسمارك. وكذلك تختلف المدن فى الحضارة القديمة عنها فى الحضارة الغربية أو العربية بتخطيطها وهيئة طرقها وعمارتها وأبنيتها العامة والخاصة وطابع ميادينها وقصورها وواجهاتها بل وبضوضائها وحركة المرور فيها وروح لياليها وجو منتدياتها[1].

فكرة التعاصر والتنبؤ بانهيار الحضارة الغربية:

استقى اشبنجلر منهجه التاريخى من علم الحياة حيث يميز العلماء فيه بين شيئين التماثل والتوافق، أما التماثل فهو التساوى فى الوظائف بينما التوافق هو التساوى فى هيئة الأعضاء وشكلها ومنشئها.

وقد طبق اشبنجلر هذا على دراسة التاريخ. وعلى الرغم من استخدام المؤرخين السابقين عليه لهذين المنهجين إلا أن استخدامه لهما كان على نفس طريقة علماء الحياة.

ولكى نفهم الفارق بين التوافق والتماثل نضرب مثلاً للتوافق بالحركة الديونيسيوسية[2]. وحركة النهضة الأوروبية، ومثالاً للتماثل بالحركة الديونيسيوسية وحركة الإصلاح الدينى فى أوروبا فثمة توافق فى الحالة الأولى لأن كلتا الحركتين متساوية فى هيئتها وتركيبها واحدة

(1) عبد الرحمن بدوى: المرجع السابق، ص 75-76.

(2) الحركة الديونيسيوسية هى حركة دينية عدت حركة إصلاح فى المعتقدات الدينية القديمة فى اليونان. وراجع فى هذا كتابنا: فكرة الألوهية عند أفلاطون وأثرها فى الفلسفة الإسلامية والغربية، الفصل الأول "مكانة الإلهيات فى الفكر اليونانى"، نشرة دار التنوير، بيروت 1984، ص 21-33.

فى الأصل الذى نشأت عنه بينما التساوى فى الحالة الثانية لا يتجاوز التشابه فى الوظيفة بين كلتا الحركتين: الديونيسوسية والإصلاح الدينى. ومعنى هذا أن التوافق أعمق من التماثل وأرق وأقرب فى التشابه.

ولقد أدخل اشبنجلر هذه الفكرة فى المنهج التاريخى وصاغها صياغة دقيقة فى فكرة جديدة على البحث التاريخى كل الجدة سماها "التعاصر" حيث قال: إننى أنعت حادثين تاريخيين بأنهما متعاصران إذا كانا كل فى حضارته الخاصة يظهران الدقة فى أحوال واحدة نسبياً ويكون لهما بالتالى معنى مناظر تماماً. فإذا كان قد ثبت أن تطور الرياضيات فى الحضارة القديمة وتطورها فى الحضارة الغربية متفق تمام الإتفاق فإن من الممكن إذن أن نقول إن فيثاغورس وديكارت، وأفلاطون، ولابلاس كلا منهما متعاصر مع الآخر. وعلى هذا النحو أيضاً نستطيع القول إن ظاهرة الإصلاح الدينى وتطهير العقيدة وظاهرة الانتقال إلى دور المدنية تظهر فى جميع الحضارات المتعاصرة، ففى الحضارات القديمة كان الوقت الذى انتقلت فيه الحضارة إلى دور المدنية هو عصر فيليب المقدونى وابنه الإسكندر وفى الحضارة الغربية كان هذا الوقت عصر الثورة ونابليون.

كما نستطيع القول إن الإسكندرية وبغداد وواشنطن متعاصرة فى تأسيسها. ومعنى هذا كله أن موضع الظاهرة فى حضارة من الحضارات هو بعينه موضع الظاهرة المناظرة لها فى الحضارة الأخرى. فالمثل الأخير معناه أن الإسكندرية قد أسست فى دور من أدوار الحضارة القديمة يناظر تماماً من حيث مركزه بالنسبة إلى بقية أدوار الحضارة التى هو فيها الدور الذى أسست فيه مدينة بغداد فى الحضارة العربية ومدينة واشنطن فى الحضارة الغربية.

وعن طريق هذا المنهج الجديد برهن اشبنجلر على أن كل الظواهر والصور الدينية الفنية والعلمية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية متعاصرة بين جميع الحضارات فى نشأتها وتطورها وفنائها. وأن التركيب

الباطن لكل الحضارات هو عينه فلا توجد ظاهرة واحدة ذات قيمة عميقة فى الصورة التاريخية لحضارة ما دون أن يوجد ما يناظرها تماماً فى غيرها من الحضارات.

ولهذا نتيجتان على أعظم جانب من الأهمية: الأولى أنه سيصبح فى وسعنا أن نتجاوز حدود الحاضر وأن نتنبأ تنبؤاً دقيقاً يقينياً بما ستكون عليه حال الأدوار التى لم تمر بها الحضارة الغربية بعد من حيث صورتها الباطنة وعمرها وسياق تطورها ومعناها ونتائجها.

والنتيجة الثانية وليست بأقل خطراً من الأولى هى أنه سيكون فى مقدورنا أن نكون من جديد عصور بأكملها قد مضت منذ أمد بعيد ولم نعد نعلم عنها شيئاً، بل وأن نعرف أحوال حضارات بأكملها هوت فى الماضى السحيق. وسيكون فى مقدورنا كذلك أن نستخلص من عناصر التعبير فى الفن حضارة من الحضارات أو دور من أدوارها الصورة السياسية لهذا الدور أو تلك الحضارة، ومن الصور الرياضية طابع الصور الاقتصادية المناظرة لها. وهكذا نستطيع أن نكشف حالة المجهول من حالة ما هو معلوم فى عصره.

ومن خلال هذا استطاع اشبنجلر أن يرى العصر الحاضر فى ضوء جديد كل الجدة. فرأى أن الحرب العالمية لم تكن حدثاً استثنائياً غريباً قد ولدته ظروف عارضة طارئة كنزعات السيطرة والسيادة عند بعض الأمم أو رغبة بعض الأفراد فى فرض سلطاته وإشباع نزعاته أو الأحوال الاقتصادية واتجاهاتها. ورأى فيها نوعاً من تحول التاريخ له مكانه المعين من قبل، المقدر وجوده فى هذه اللحظة من لحظات تطور الحضارة الغربية وكان فى استطاعة المرء المرهف النظرة العميق الوجدان التاريخى أن يتنبأ بحدوثه فى الوقت الذى فيه حدث، وعلى النحو الذى عليه تقريباً حدث.

وقد عكف على أحوال أوروبا فى أوائل القرن العشرين فتوسم فى ملامحها أزمة انحلال الحضارة الغربية القريب، من مشاكل جمالية

قامت حول الصورة والمادة والخط والمكان وما هو هندسى وما هو تصويرى ومن انحـلال فى الفـن، وشك متزايد فى قيمة العلم، ثم المشاكل العويصة التى من آثارها انتصار المدينة العالمية على الريف مثل هبوط النسل وهجرة الأرض الزراعيـة وكـذلك الأزمـات العنيفـة التـى أصـابت النزعـة الماديـة والاشتراكية والنظم النيابية وموقف الفرد بإزاء الدولة ومشكلة الملكية وما يترتب عليها من مـشكلة الزواج، ثم فى ميدان العلوم الروحية الأعمال الضخمة التى قام بها علم النفس الاجتماعـى فى بحثـه فى الأساطير والعقائد، ونشأة الفن والدين والفكر مما لم يعـد يـدرس دراسـة نظريـة وإنما بطريقـة تاريخية شكلية. وكل هذه أعراض خطيرة تعانيها الحضارة الأوروبية وهى أعراض بارزة واضحة يكاد المرء أن يلمسها بيديه[1].

دوائر الحضارة المقفلة:

ترى فلسفة الحياة أن الكائن العضوى وحدة مستقلة، والفرد المستقل بكيانه يمتـاز إلى جانـب فرديته بالخلق المستمر فلا يستطيع الكائن الحى أن يمر بحالة واحدة مـرتين مهـما كانـت الظـروف واحدة.

ومعنى هذا أن دورة التطور فى الكائن الحى دورة مقفلة. فهى دائرة تقفل عـلى نفـسها مـدة من الزمن ولا ارتباط بينها وبين الدائرة الأخرى التى توجد بجوارها أو التى وجدت بعدها أو قبلهـا. فليس هناك إذن تأثير متبادل بالمعنى الحقيقى أى أن يأخذ الكائن الحى شيئاً أجنبياً عنـه فيدخلـه فى كيانه كما هو، بل لابد له إذا أخذ شئ مـن الخـارج أن يحيلـه إلى طبيعتـه هـو بـأن يتمثلـه ثـم يهضمه. ومعنى هذا ببساطة أنه يخلقه من جديد لأن طبيعة كل كـائن حـى تختلـف عـن طبيعـة الكائن الحى الآخر كل الاختلاف.

ولقـــد طبـــق اشـــبنجلر هـــذا بحـــذافيره عـــلى الحـــضارات، فـــإذا كانـــت

(1) عبد الرحمن بدوى، نفس المرجع السابق، ص 75-76.

الحضارات كائنات عضوية فإنها تمتاز بهذه الصفات التى يمتاز بها كل كائن عضوى حى. فلكل حضارة كيانها المستقل المنعزل عن كيان غيرها من الحضارات ولا سبيل إلى اتصال حضارة بحضارة أخرى ما دامت كل حضارة باعتبارها كائناً عضوياً تكون وحدة مقفلة على نفسها. وما يشاهد من تشابه فى الموضوع بين حضارة وأخرى إنما هو وهم فحسب فهو تشابه فى الظاهر ولا يتعدى إلى الجوهر لأن كل حضارة تعبير عن روح تختلف عن روح أى حضارة أخرى فى جوهرها وأسلوبها وممكنات وجودها.

فإذا اشتركت العناصر الخارجية المؤثرة فى حضارتين تقبلت كل منهما هذه العناصر على نحو مباين كل المباينة للنحو الذى عليه تتقبل الحضارة الأخرى هذه العناصر لأن كلا منهما لا تستطيع أن تهضم هذه العناصر إلا إذا أحالتها إلى طبيعتها. فإذا تباينت الطبائع تباين الطابع الذى به تطبع كل روح مظاهرها. ولذا لا توجد الحقيقة إلا بالنسبة إلى كل حضارة فما هو حقيقة بالنسبة إلى حضارة قد لا يكون حقيقة بالنسبة إلى حضارة أخرى.

ولنلاحظ هنا كيف أن اشبنجلر من خلال هذه النظرة استطاع أن ينتقد من كانوا ينظرون إلى الحضارات كوحدة واحدة تسرى عليها قوانين التأثير والتأثر وروابط العلة والمعلول. وهذا يتضح من قوله بأنه ربما يكون هناك اتصال بين حضارتين لكن هذا الاتصال يتم، إما بين رجل ورجل ينتسب كل منهما إلى حضارة من هاتين الحضارتين، وأما بين رجل وبين الآثار الباقية من الحضارة التى انقضت. والفعال فى كلتا الحالتين هو الرجل لا الأثر لأن حياة الأثر لا توجد إلا بفضل الرجل الذى يتأمل الأثر ويشعر به فى ذاته ويهبه روحاً جديدة تبعاً لروحه هو الخاصة.

وإذا تأملنا على ضوء هذا جميع الحضارات وجدنا أن الحضارات اللاحقة لم تأخذ من الحضارات السابقة إلا أشياء ضئيلة جداً. هم يقولون مثلاً إن الفلسفة اليونانية لا تزال تحيا فى الحضارة الغربية

وأنها حييت من بعد موت الحضارة اليونانية فى الحضارة العربية. ولكن هذا تشويه للواقع أسوأ تشويه، فهم ينسون أن الكثير من هذه الفلسفة قد أنكرته الحضارتان، وأن الكثير أيضاً قد أغفلتاه، وأن الباقى تقريباً إن لم يكن كله قد فهمتاه فهما مخالفاً لفهم اليونان له، وأن كانتا قد أبقيتا على نفس الصيغ والتعبيرات اليونانية. لقد كانت الفلسفة اليونانية مجموع حقائق ولكن بالنسبة إلى اليونانيين وحدهم. فلا توجد فكرة من أفكار هيراقليطس أو ديمقريطس وأفلاطون يمكن أن نعتبرها فى نظرنا صحيحة من دون أن نصححها حسب تفكيرنا وروحنا. وإذا نظرنا لفكر أرسطو اليونانى سنجد أن أرسطو بينه وبين أرسطو عند العرب وأرسطو عند القوط فى العصور الوسطى فارق لا حد له، حتى لا يكاد المرء أن يجد فكرة واحدة مشتركة حقاً بين هذه الصور الثلاثة لأرسطو. وكذلك فبين المسيحية الشرقية والمسيحية الغربية هوة سحيقة لعل من غير الممكن عبورها.

الحضارات إذن تقوم مستقلة عن بعضها تمام الاستقلال، كل منها تكون وحدة أو دائرة مقفلة على نفسها، ليس بينها وبين غيرها من الحضارات سوى منافذ من نوع خاص لا تسمح بنفوذ شئ لا يتلاءم وجوهر هذه الحضارة. وما تسمح به لا تلبث أن تحيله إلى طبيعتها. إلا أن هناك ظاهرة خطيرة فى صلة الحضارات بعضها ببعض. وتلك هى التى يسميها اشبنجلر ظاهرة "التشكل الكاذب". إذ أنه يحدث أحياناً حينما تتلاقى حضارتان وتكون إحداهما أشد قوة ولكن الأخرى أعظم إبداعاً وأكثر عراقة أو على الأقل مساوية لها، أن تضطر المهزومة أن تتلاءم ظاهرياً مع الحضارة الغالبة مادامت لا تستطيع أن أن تنمو معبرة عن طبيعتها الخالصة ويظن الناظر إلى السطح أن الحضارة المغلوبة على أمرها قد اختفت بينما هى كامنة خلف القشرة الخارجية التى فرضت عليها.

إن حضارة لها خصائصها المتميزة انبثقت فى منطقة شرقى البحر المتوسط ولكنها ظلت مطمورة بعدما فرض الإسكندر الأكبر الحضارة

الهيلينية على مصر وجنوب آسيا فانتحلت أوجه النشاط الفكرى والثقافى فى هذه المنطقة صورة هيلينية لمدة تقرب من ألف سنة ولكن ظلت الحضارة الهيلينية قشرة خداعة تحجب الحقيقة الجوهرية، وقد ظهرت ردود فعل شرقية متعاقبة ضد المنحنى الهيلينى التقليدى لا فى المجالين الحربى والسياسى فحسب وإنما الثقافى كذلك ممثلاً فى الدين، فحين أصبحت الدولة الرومانية مسيحية اتخذت هذه الحضارة مذاهب مخالفة لمذهب الكنيسة الرومانية إذ انتشرت مذاهب اليعاقبة والنساطرة ثم استجابت هذه الحضارة سريعاً للإسلام بمجرد ظهوره فانحسر نفوذ الحضارة اليونانية الرومانية. وحين سيطرت الحضارة الإسلامية على حضارة الفرس العريقة دان الفرس بمذهب التشيع مخالفين بذلك مذهب الخلافة القائمة كما ظلوا محتفظين بلغتهم[1]. وقد تنبأ اشبنجلر بانتفاضات فى الدول الأفريقية وخلع مظاهر الحضارة الأوروبية عنها بمجرد جلاء المستعمرين الأوروبيين. وكان تنبؤاً صائباً حيث تستقل الدول الأفريقية وتخلع عنها مظاهر الحضارة الغربية والاستمرار فى هذا يعنى إحياء الروح الأفريقية وتشكيل الحضارة الأفريقية الجديدة.

وقفة نقدية مع آراء اشبنجلر:

لا شك أن اشبنجلر على الرغم من تأثره الشديد بآراء الشاعر الألمانى جوته والفيلسوف نيتشه[2] قد قدم كما أسلفنا القول مذهباً أصيلاً فى فلسفة التاريخ كان من شأنه أن عبر عن الأزمة التى تعيشها الحضارة الغربية بروحها الفاوستية إذ تعيش كما عبر هو عن ذلك فى دور مدنيتها المدمرة التى تسلمها لطور الفناء، فالعذاب الذى تعانيه الحضارة الأوروبية اليوم ليس عذاب أزمة طارئة لابد يوماً أن تزول وإنما

(1) أنظر: عبد الرحمن بدوى، نفس المرجع السابق، ص 98-105.
وكذلك أحمد صبحى، فى فلسفة التاريخ، ص 255.

(2) أنظر تفصيل هذه التأثيرات فى: عبد الرحمن بدوى، نفس المرجع، ص 66.

هو عذاب كارثة هائلة بها تنتهى مأساتها الطويلة المروعة. ولقد أثر بهذا أبلغ تأثير فى المفكرين الأوروبيين على اختلاف اهتمامهم فأصبح شغلهم الشاغل الحديث عن مصير الحضارة الغربية وأزمة الأوروبى المعاصر من أمثال توينبى وكولن ولسن وهربرت ماركيوز وغيرهم.

ونحن إن كنا نوافق على كثير من النتائج التى قدمها اشبنجلر من خلال نظرته للحضارة على أنها وحدة عضوية مقفلة مثلها مثل الكائن العضوى فإننا لا نوافق على تلك النظرة ذاتها للتاريخ على أنه كائن عضوى ولا أدل على ما نقول سوى تلك الهنات التى نستكشفها من نظرة اشبنجلر هذه إلى التاريخ بحضارته المختلفة والتى أحدثت تناقضات داخل مذهبه.

أولا: أنكر اشبنجلر مفهوم العلية، وتأثيره فى التاريخ بينما قرر مقولة أخرى سماها "المصير" ونسى أن المصير مهما كان مرتكزاً على وجود استقلال وروح منفصلة فإنه تسرى على نفس الحضارة تلك العلية وإلا فكيف نفهم حديث اشبنجلر عن أن الحضارة أشبه بالكائن العضوى تسرى عليه أطوار معينة، أليس كل طور من تلك الأطوار علة للطور الذى يأتى بعده داخل نفس الحضارة. أليس هناك لدى اشبنجلر إمكان التنبؤ بمصير الحضارة !! إذا كان ذلك شيئاً يقربه فإنه يستلزم أن هناك ظواهر إذا ما حدثت داخل حضارة معينة تكون هذه الظواهر مبشرة بفناء هذه الحضارة. وإلا فكيف تنبأ اشبنجلر نفسه بفناء الحضارة الأوروبية وانحلالها.

ثانيا: قصر اشبنجلر الاتصال بين الحضارات على بعض المظاهر الخارجية البسيطة التى تأخذها الحضارة المتأثرة من الحضارة المؤثرة وتشكيلها على حسب روحها الخاصة ولكنه تغافل عن شئ هام حينما قرر أن الحضارة الأوروبية الآن غير الحضارة اليونانية القديمة وهما غير الحضارة العربية الإسلامية لأن كلا منهما تشكل وحدة مستقلة ذات روح خاصة، فهل الحضارة اليونانية ذات روح بعيدة عن روح الحضارة الأوربية المعاصرة نفس مقدار الفرق بينها وبين الحضارة العربية أم أن

الحضارة اليونانية والحضارة الغربية أولاهما جد للثانية التى بنيت أساساً من خلال رفضها لبعض مفاهيم الحضارة العربية وعودتها للنهل من معينها القديم أعنى به الحضارة اليونانية القديمة. ولا يعنى الأخذ عنها أخذها كلها ولا يعنى رفضها مفاهيم الحضارة العربية رفضها كلها، بل إن ما حدث بالضبط أن روح الحضارة العربية هى المختلفة تماماً عن روح الحضارة اليونانية الغربية القديمة. ولهذا فهى وإن أخذت منها فإن هذا يعد بمثابة تشكل كاذب ومن ثم فقد عادت لتنقد ما أخذته وتبرز بروحها الجديدة. وهذا ليس نفس ما حدث بالنسبة للحضارة الغربية المعاصرة فى اتصالها بالحضارة اليونانية القديمة فروحهما فى الحقيقة واحدة[1]. غير أن الحضارة المعاصرة حينما بدأت تبنى نفسها بدأت بنفض غبار لحق بحضارتها القديمة ثم نقت هذه الحضارة القديمة مما شابها من دوجماطيقية فى آخر عهدها وأدخلت عليها تعديلات قررها ديكارت وبيكون وغيرهما من المفكرين والعلماء على أساس علمى جديد. فليس الفرق بينهما إلا كالفرق بين الصبى والرجل فذاك الرجل هو نفس الصبى الذى كان طفلاً فسرت عليه بعض التغيرات بفعل تقدم الزمن ونضوج العقل.

ثالثا: أن انعزال الحضارة واستقلالها الذى قرره اشبنجلر شئ غريب، ذلك لأن حقائق التاريخ الواضحة تثبت شيئاً آخر. فالحقيقة أن حقائق علم الحياة قد أغرت اشبنجلر بتطبيقها على الحضارات فطبقها دون تفرقة بين الحضارة والجسم الحى فالحضارة أساساً هى نتاج عقول بناتها وليس نتاج أجساد هؤلاء. فإن كان الجسم يستطيع أن يستوعب كل شئ يأكله ويهضمه ويحوله لمادة مشابهة لمادة الجسم فإن هذا لا

(1) أنظر فى توضيح هذا على سبيل المثال ما يقوله وايتهد فيلسوف العلم المعاصر حيث يرى أن العلم الحديث فى الغرب يرجع أصله إلى العلم اليونانى وليس إلى العلم الشرقى القديم ولا العلم الذى ساد فى العصر الوسيط المسيحى أو الإسلامى، فاليونان فى رأيه كانت أم أوروبا وإليها تعود معظم أفكار الأوروبى المعاصر. أنظر:
Whitehead A.N.: Science and the modern World: Collins Fontana Books, 1975, pp. 16-20.

يسرى دائماً على الحضارة فإن الحضارة كما قلنا تبنيها عقول أصحابها قبل سواعدهم، وصحيح أن عقول كل حضارة مختلفة عن عقول الحضارة الأخرى من حيث التأثير البيئى على تلك العقول، إنما التأثير البيئى ليس هو التأثير الوحيد بل هناك التفاعل بين الحقائق المجردة داخل عقول كل العلماء والفلاسفة فى كل العصور. وهذا التفاعل لا يتم إلا من خلال انصهار أفكار عصور مختلفة داخل عقل واحد. فلا يمكن إغفال التأثير والتأثر بين الحضارات ذات الروح المتقاربة على الأقل. ولنعد إلى نفس مثالنا السابق لنرى أنه على الرغم من أن الحضارة الأوروبية المعاصرة قد نشأت كرد فعل للهجوم على ما سبقها من حضارات فإن أخص ما ميز هذا الهجوم أنه كان فيه استخلاص لروحها التى نهضت وقويت وشكلت الحضارة الجديدة . وقد كان أكثر التركيز فى بداية عصر النهضة العلمية مركزاً على أرسطو وفلسفته فكان جيور دانو برونو وديكارت وبيكون وجون ستيوارت مل وغيرهم ممن كشفوا عن عقم المنطق الأرسطى وقدموا المنهج العلمى الجديد قد نسوا أن جانباً كبيراً من الفكر الأرسطى كان علمياً، فمحاولات علمية متعددة قامت على أكتاف أرسطو وتلاميذه فى تأسيس كثير من العلوم، فما قام به أولئك المعاصرون لم يكن سوى تعديل لمسار أرسطو ولم يكن هدماً لما بناه بدليل أن الكثيرين من مؤرخى العلم يقولون بأن أرسطو هو مؤسس الاستقراء الأول وأن واضع دعائمه المعاصرة هو فرنسيس بيكون وبعده مل[1]. كما أنك إذا أمعنت النظر فى كل ما ساد الحضارة الغربية فترة ازدهارها وشبابها الأولى ستجد أنه قد استقى فى معظمه من الحضارة العربية السابقة عليها والتى كانت سيدة الحضارات فى العصر الوسيط.

ولا نستطيع من خلال هذا أن نوافق على أن التأثير يكون فى ظواهر خارجية وليس فى الباطن أو المحور لأن الظاهر لا يكون إلا ظاهراً لباطن، وليس باطن الشئ إلا شكلاً لظاهره ولقد عبر اشبنجلر نفسه

(1) أنظر فى ذلك بالتفصيل كتابنا نظرية العلم الأرسطية، دار المعارف، القاهرة، 1986، ص 178 وما بعدها.

عن هذا فيما سماه بالتشكل الكاذب. فليس هذا التشكل سوى اختلاف الظاهر عن الباطن.

وليس القول بهضم التأثيرات الخارجية وجعلها مخلوقة خلقاً جديداً تبعاً للروح الحضارية التى تأثرت بها بناف لوجود هذا التأثير من أساسه. وليست عملية الهضم هذه إلا مثبتة بشكل أو بآخر دخول هذه المؤثرات إلى باطن الحضارة الأخرى التى تهضمها وتشكلها بروحها.

أهم مصادر الفصل الحادى والعشرين

1- **أ- اشبنجلر:** تدهور الحضارة الغربية: جزءان، ترجمة أحمد الشيبانى، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، بدون تاريخ.

2- **د. عبد الرحمن بدوى:** اشبنجلر: مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، الطبعة الثانية، 1945م.

3- **د. أحمد صبحى:** فى فلسفة التاريخ: منشورات الجامعة الليبية، كلية الآداب، بدون تاريخ.

4- **عبد العزيز الدورى:** فلسفة التاريخ - عرض تاريخى: مجلة عالم الفكر، المجلد الثانى، العدد الثانى، سبتمبر 1971م.

5- **د. مصطفى النشار:** فكرة الألوهية عند أفلاطون وأثرها فى الفلسفة الإسلامية والغربية، بيروت، دار التنوير، 1984م.

6- **د. مصطفى النشار:** نظرية العلم الأرسطية: دار المعارف، القاهرة، 1986م.

7- Whitehead A.N.: Science and the Modern World: Collins Fontana Books, 1975.

كتب أخرى للمؤلف

1- فكرة الألوهية عند أفلاطون وأثرها في الفلسفة الإسلامية والغربية :

- صدرت الطبعة الأولى بدار التنوير ببيروت 1984م.
- صدرت الطبعة الثانية عن مكتبة مدبولي بالقاهرة 1988م.
- صدرت الطبعة الثالثة عن مكتبة الأنجلو المصرية بالقاهرة1997م.
- صدرت الطبعة الرابعة عن الدار المصرية السعودية للطباعة و النشر والتوزيع بالقاهرة 2005 م.
- صدرت الطبعة الخامسة عن دار التنوير للطباعة والنشر ببيروت 2008م.

2- نظرية المعرفة عند أرسطو:

- صدرت الطبعة الأولى بدار المعارف بالقاهرة 1985م.
- صدرت الطبعة الثانية والثالثة عن نفس الدار عامي 1987 – 1997 م.
- صدرت الطبعة الرابعة عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة 2000 م.

3- نظرية العلم الأرسطية – دراسة في منطق المعرفة العلمية عند أرسطو:

- صدرت الطبعة الأولى عن دار المعارف بالقاهرة 1986م.
- صدرت الطبعة الثانية عن نفس الدار 1995 م.
- صدرت الطبعة الثالثة عن دار الثقافة العربية بالقاهرة 2000 م.

4-فلاسفة أيقظوا العالم :

- صدرت الطبعة الأولى عن دار الثقافة للنشر والتوزيع بالقاهرة 1988 م.
- صدرت الطبعة الثانية عن دار الكتاب الجامعي بالعين بدولة الإمارات العربية 1990م.

- صدرت الطبعة الثالثة عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة 1998م.
- صدرت الطبعة الرابعة عن الهيئة العامة لقصور الثقافة بالقاهرة 2015م.

5- نحو رؤية جديدة للتأريخ الفلسفي باللغة العربية:

- صدرت الطبعة الأولى عن وكالة زووم برس للإعلام بالقاهرة 1995 م.
- صدرت الطبعة الثانية بعنوان " نحو تأريخ عربي للفلسفة " عن دار قباء بالقاهرة 2001م.

6- نحو تأريخ جديد للفلسفة القديمة – دراسات في الفلسفة المصرية واليونانية:

- صدرت الطبعة الأولى عن وكالة زووم برس للإعلام بالقاهرة 1992 م.
- صدرت الطبعة الثانية عن مكتبة الانجلو المصرية بالقاهرة 1997 م.

7- مدرسة الإسكندرية الفلسفية بين التراث الشرقي والفلسفة اليونانية:

- صدرت الطبعة الأولى عن دار المعارف بالقاهرة 1995 م.

8- فلسفة التاريخ – معناها ومذاهبها:

- صدرت الطبعة الأولى عن وكالة زووم برس للإعلام بالقاهرة 1995 م .

9- التفكير الفلسفي للصف الثالث الثانوي الأدبي (بالاشتراك):

- صدر عن وزارة التربية والتعليم بدولة الإمارات العربية المتحدة، نشرته دار الغرير للطباعة والنـشر– دبي 1995 م .

10- التفكير المنطقي للصف الثالث الثانوي الأدبي (بالاشتراك) :

- صدر عن وزارة التربية والتعليم بدولة الإمارات العربية المتحدة، نشرته دار الغرير للطباعة والنشر – دبي 1995 م.

11- مكانة المرأة في فلسفة أفلاطون– قراءة في محاورتي " الجمهورية والقوانين" :

- صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة 1997 م.

- صدرت الطبعة الثانية عن نفس الدار 2001 م.

12- من التاريخ إلى فلسفة التاريخ – قراءة في الفكر التاريخي عند اليونان :

- صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة 1997م.
- صدرت الطبعة الثانية عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة 2007 م.
- صدرت الطبعة الثالثة عن دار الثقافة العربية بالقاهرة 2014م.

13- المصادر الشرقية للفلسفة اليونانية:

- صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة 1997م.
- صدرت الطبعة الثانية عن دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة 2007م.

14- مدخل لقراءة الفكر الفلسفي عند اليونان :

- صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة 1997 م.

15- مدخل جديد إلى الفلسفة:

- صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة 1998 م.
- صدرت الطبعة الثانية عن نفس الدار 2003م.
- صدرت الطبعة الثالثة عن الدار المصرية السعودية للطباعة و النشر و التوزيع بالقاهرة 2004 م بعنوان " مدخل إلى الفلسفة ".
- صدرت الطبعة الرابعة عن دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع تحت عنوان" مدخل إلى الفلسفة النظرية والتطبيقية " 2008 م.

16- الخطاب السياسي في مصر القديمة:

- صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة 1998.

17- تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي (الجزء الأول) السابقون على السوفسطائيين:

- ☐ صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة 1998م.
- ☐ صدرت الطبعة الثانية عن نفس الدار بالقاهرة 2004م.
- ☐ صدرت الطبعة الثالثة عن نفس الدار 2006 م.
- ☐ صدرت الطبعة الرابعة عن دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة 2007 م.

18- ضد العولمة:

- ☐ صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة 1999 م.
- ☐ صدرت الطبعة الثانية عن نفس الدار 2001 م.

19- في فلسفة الثقافة :

- ☐ صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة 1999 م.
- ☐ صدرت الطبعة الثانية عن الدار المصرية السعودية للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة 2012م.

20 - تطور الفكر السياسي القديم من صولون إلى ابن خلدون:

- ☐ صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة 1999م.
- ☐ صدرت الطبعة الثانية عن الدار المصرية السعودية للطباعة و النشر و التوزيع بالقاهرة 2005 م بعنوان " تطور الفلسفة السياسية من صولون إلى ابن خلدون ".
- ☐ صدرت الطبعة الثالثة عن دار الثقافة العربية بالقاهرة 2008م.

21- تاريخ الفلسفة القديمة من منظور شرقي (الجزء الثاني) السوفسطائيون - سقراط - أفلاطون:

- صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة 2000م .
- صدرت الطبعة الثانية عن نفس الدار 2004 م .
- صدرت الطبعة الثالثة عن نفس الدار 2006م .
- صدرت الطبعة الرابعة عن دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع 2007 م .

22- بين قرنين – معا إلى الألفية السابعة:

- صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة 2000 م .

23- رواد التجديد في الفلسفة المصرية المعاصرة في القرن العشرين :

- صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة 2002 م .
- صدرت الطبعة الثانية عن دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع 2006 م .

24- أرسطو طاليس – حياته وفلسفته :

- صدرت الطبعة الأولى عن دار الثقافة العربية ، القاهرة 2002 م .

25- أعلام التراث الفلسفي المصري (1) ذو النون المصري – رائد التصوف الإسلامي:

- صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة 2002م .

26- أعلام التراث الفلسفي المصري (2) على بن رضوان وفلسفته النقدية :

- صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر بالقاهرة 2003 م .

27- أعلام التراث الفلسفي المصري (3) زكي نجيب محمود والحوار الأخير :

- صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة 2003م .

28- ما بعد العولمة – قراءة لمستقبل التفاعل الحضاري :

- ☐ صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة 2003 م .
- ☐ صدرت الطبعة الثانية عن دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة 2007م.

29- حقوق الإنسان بين الخطاب النظري والواقع العملي:

- ☐ صدرت الطبعة الأولى عن الدار المصرية السعودية للنشر والتوزيع بالقاهرة 2004م.

30- الفكر الفلسفي في مصر القديمة :

- ☐ صدرت الطبعة الأولى عن الدار المصرية السعودية للنشر والتوزيع بالقاهرة 2004م.
- ☐ صدرت الطبعة الثانية عن دار الثقافة العربية بالقاهرة 2014م.

31- ثقافة التقدم وتحديث مصر:

- ☐ صدرت الطبعة الأولى عن الدار المصرية السعودية للنشر والتوزيع بالقاهرة 2004 م.

32- "الفلسفة التطبيقية - الفلسفة لخدمة قضايانا القومية فى ظل التحديات المعاصرة: (تحرير)"

- ☐ صدرت الطبعة الأولى عن الدار المصرية السعودية للنشر و التوزيع بالقاهرة 2005م.

33- فلسفة أرسطو و المدارس المتأخرة :

- ☐ صدرت الطبعة الأولى عن دار الثقافة العربية بالقاهرة 2005 م .
- ☐ صدرت الطبعة الثانية عن دار الثقافة العربية بالقاهرة 2006 م .
- ☐ صدرت الطبعة الثالثة عن دار الثقافة العربية بالقاهرة 2007 م .
- ☐ صدرت الطبعة الرابعة عن دار الثقافة العربية بالقاهرة 2008 م .
- ☐ صدرت الطبعة الخامسة عن نفس الدار بالقاهرة 2011م.
- ☐ صدرت الطبعة السادسة عن نفس الدار بالقاهرة 2014م .

34- التفكير العلمي - الأسس و المهارات : (بالاشتراك)

- صدرت الطبعة الأولى عن وحدة المطبوعات بكلية الآداب – جامعة القاهرة 2005م .
- صدرت الطبعة الثانية عن وحدة المطبوعات بكلية الآداب – جامعة القاهرة 2006م.
- صدرت الطبعة الثالثة عن وحدة المطبوعات بكلية الآداب – جامعة القاهرة 2007م.
- وتتوالى طبعاته سنويا بوحدة المطبوعات بكلية الأداب – جامعة القاهرة .

35- في فلسفة الحضارة – جدل الأنا و الآخر – نحو بناء حضارة إنسانية واحدة :

- صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء الحديثة للطباعة و النشر و التوزيع بالقاهرة 2006 م .
- صدرت الطبعة الثانية عن الدار المصرية اللبنانية بالقاهرة 2015م.

36- الحرية والديمقراطية والمواطنة – قراءة فى فلسفة أرسطو السياسية :

- صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة 2008م.

37 – في فلسفة التعليم – نحو إصلاح الفكر التربوي العربي للقرن الحادي والعشرين :

- صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة 2008م .

38 – العلاج بالفلسفة – بحوث ومقالات في الفلسفة التطبيقية وفلسفة الفعل :

- صدرت الطبعة الأولى عن الدار المصرية السعودية للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة2010م .

39 – الإنسان والحكمة والسعادة في الفلسفة اليونانية :

- صدرت الطبعة الأولى عن الدار المصرية السعودية للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة 2010م.

40- مدخل إلى الفلسفة السياسية والإجتماعية :

* صدرت الطبعة الأولى عن دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة بالأردن-عمان2011م.

41- تاريخ العلم عند العرب :

* صدرت الطبعة الأولى عن دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة بالأردن- عمان 2011م.

42 - التفكير العلمى والتفكير الناقد- الأسس- المهارات وتطبيقاتها (بالإشتراك):

*صدرت الطبعة الأولى بالقاهرة -بدون دار نشر 2011م.

43 - أعلام الفلسفة - حياتهم ومذاهبهم :

* صدرت الطبعة الأولى عن دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة بالأردن - عمان2012م.

44 - الفلسفة الشرقية القديمة :

*صدرت الطبعة الأولى عن دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة بالأردن - عمان 2012.م.

45 - فلسفة التاريخ - معناها ونشأتها ومذاهبها :

*صدرت الطبعة الأولى عن دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة بالأردن - عمان 2012م

46 - التفكير الفلسفى - الأسس والمهارات وتطبيقاتها :

*صدرت الطبعة الأولى عن دار الثقافة العربية بالقاهرة 2012م

*صدرت الطبعة الثانية عن الدار المصرية اللبنانية بالقاهرة 2013م

47-مبادئ التفكير الفلسفى والعلمى للصف الأول الثانوى (بالاشتراك) :

*صدر عن وزارة التربية والتعليم المصرية ، القاهرة 2013م.

48-الدكتور محمد مهران - انسانا وعالماوفيلسوفا(اعدادوتحرير وتقديم) :

*صدر عن مركز اللغات والترجمة بجامعة القاهرة - سلسلة الرواد ، القاهرة 2013م.

49-تاريخ الفلسفة اليونانيةمن مظور شرقى-الجـزء الثالـث- أرسـطوطاليس ومذهبـه الفلـسفى ونظرياتـه العلمية :

*صدرت الطبعة الأولى عن الدار المصرية اللبنانية بالقاهرة2013م.

50-تـاريخ الفلـسفة اليونانيـة مـن منظـور شرقـى-الجـزء الرابـع-المـدارس الفلـسفية اليونانيـة فى العـصر الهللينستى :

*صدرت الطبعة الأولى عن الدار المصرية اللبنانية بالقاهرة2013م.

51-الدكتور عبد الغفار مكاوى انسانا وفيلسوفا وأديبا(اعداد وتحرير وتقديم) :

*صدرت الطبعة الأولى عن الجمعية الفلسفية المصرية)12) ،مركز الكتاب للنشر بالقاهرة 2014م.

52-الأورجانون العربى للمستقبل :

*صدرت الطبعة الأولى عن الدار المصرية اللبنانية للطباعة والنشر بالقاهرة ، 2014م.

53-مدخل إلى فلسفة البيئة والمذاهب الإيكولوجية المعاصرة :

*صدرت الطبعة الأولى عن دار الثقافة العربية –جامعة القاهرة بالقاهرة2014 م .

*صدرت الطبعة الثانية عن الدار المصرية اللبنانية للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة 2014م.

4 5-مدخل جديد إلى فلسفة الدين :

*صدرت الطبعة الأولى عن الدار المصرية اللبنانية للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة 2014م.

55-من الثورة إلى النهضة :

-صدرت الطبعة الأولى عن دار المعارف للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة 2015م.

56-الفلسفة والمنطق للصف الثاني الثانوي العام (بالاشتراك) :

-صدرت الطبعة الأولى عن وزارة التربية والتعليم بجمهورية مصر العربية بالقاهرة 2014-2015م.

57- التربية الوطنية للصف الثالث الثانوي العام (بالاشتراك) :

-صدرت الطبعة الأولى عن وزارة التربية والتعليم بجمهورية مصر العربية بالقاهرة 2015م.

58-الفلسفة وقضايا العصر للصف الثالث الثانوي الأدبي (بالاشتراك) :

*صدرت الطبعة الأولى عن وزارة التربية والتعليم بجمهورية مصر العربية بالقاهرة 2015م .

59- مصر وتجديد البناء الحضاري :

*صدرت الطبعة الأولى عن مؤسسة التحرير للطباعة والنشر – كتاب الجمهورية ، القاهرة 2015م.

60-ثورة الشباب والجمهورية الثانية – ثورة25يناير المبشرات -الآسياب – النتائج :

*صدر فى طبعة الكترونية عد دار العبيكان بالمملكة العربية السعودية ، الرياض 2015م.

61-من التقليد إلى التجديد – دراسات فى الفلسفة القديمة :

- صدرت الطبعة الأولى عن دار الثقافة العربية بالقاهرة 2016 م.

* * *

فلاسفة ايقظوا العالم

تشيع على ألسنة العامة وأنصاف المثقفين عبارات عدائية ضد الفلسفة والفلاسفة مؤداها أن الفلسفة مجرد خيالات وأضغاث أحلام، وسباحة فى عالم من الكليات العقلية الى تشغل الناس عن الواقع المحسوس وتلهيهم عن ممارسة حياتهم العادية وتدبير شئونهم. أما الفلاسفة فهم أولئك الذين ظنوا فى أنفسهم التميز والسمو عن مواطنيهم، وبدلاً من أن يشاركوا فى صنع الواقع بأيديهم، يبتعدون عنه محاولين صنع عوالم فكرية ومذاهب فلسفية خاصة يعيشون بداخلها، ليصبح شاغلهم الوحيد هو صياغة الأدلة العقلية المؤيدة لما يؤمنون به. وبعبارة واحدة، إنهم يعيشون فى تلك الأبراج العاجية التى صنعوها لأنفسهم بعد أن قطعوا أى ارتباط لهم بالواقع!!

والحق أن ذلك الاتهام باطل، فالحضارة تقوم على دعائم أهمها الفلسفة والعلم والأخلاق. وأى أمة تملك الفلسفة (أى تملك الرؤية الفكرية المتميزة المبدعة والخلاقة) ستكون لها فنونها وآدابها الأصيلة، كما ستكون صاحبة رؤية علمية، وكذلك ستربى لدى أبنائها أخلاقاً إنسانية عظيمة إما من إبداعاتهم السلوكية أو بالارتكاز على ما أنزل الله من كتب مقدسة فيها ما يجب وما لا يجب من أفعال سلوكية بين البشر.

على هذا النحو بدأ مفكرنا الكبير د. مصطفى النشار يدافع عن الفلسفة ودورها فى التقدم الحضاري للأمم والشعوب من خلال أكثر من عشرين فيلسوفا اختارهم من تاريخ الفلسفة الطويل من الفكر المصري القديم وحتى الفكر الغربي المعاصر . وقد عالج القضية بأسلوبه السلس الممتع الذي يأخذك حتى تجد نفسك تتابع القراءة والحوار بشغف مع هؤلاء الفلاسفة .

rawabt روابط
للنشر وتقنية المعلومات
For Publishing & Information Technology

١٩ حسن أفلاطون - بجوار مستشفى عبد القادر فهمي - أرض الجولف - مصر الجديدة.
+[202] 24178673
info@rawabtonline.com
www.rawabtonline.com

توزيع حصري لـ



الشقري
ALSHEGREY
للنشر وتقنية المعلومات
Publishing & Information Technology



